Construirea s[illegible]ală a realităţii

- [illegible]zele cunoaşterii
- [illegible] viaţa cotidiană
- [illegible]ocietatea ca realitate obiectivă
- [illegible]sitţionalizare
- [illegible]edimentare şi tradiţie
- [illegible]riginile universurilor [illegible]mbolice
- [illegible]ocietatea ca realitate [illegible]biectivă
- [illegible]ternalizarea realităţii
- [illegible]ciologia cunoaşterii
- [illegible]edia sociologică

Peter L. Berger
Thomas Luckmann

I 334.684

EDITURA UNIVERS

BIBLIOTECA CENTRALĂ UNIVERSITY LIBRARY IAŞI

158110 II 334684

Peter L. Berger · Thomas Luckmann

CONSTRUIREA SOCIALĂ A REALITĂȚII

Tratat de sociologia cunoașterii

Traducere și note de ALEX. BUTUCELEA

ALE

012251
B.C.U. - IASI

editura univers
București, 1999

BCU IASI CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

PREFAŢĂ

Cartea de faţă se vrea un tratat teoretic şi sistematic despre sociologia cunoaşterii. Ca atare, ea nu intenţionează să ofere cititorului o schiţă istorică a dezvoltării acestei discipline şi nici să se angajeze în exegeza diferitelor personalităţi care s-au implicat în timp în dezvoltarea unei ramuri sau alteia a teoriei sociologiei, şi nici să arate cum s-ar putea sintetiza contribuţiile acestor numeroase personalităţi şi direcţii. Şi nici nu vom face loc aici vreunei polemici. Unele comentarii critice asupra unor poziţii teoretice contrare au fost inserate (nu în text, ci doar în capitolul de Note) doar pentru că ele pot servi pentru clarificarea unui anumit aspect.

Miezul argumentării poate fi găsit în secţiunile II („Societatea ca realitate obiectivă") şi III („Societatea ca realitate subiectivă"); prima dintre ele cuprinde interpretarea noastră a problemelor proprii sociologiei cunoaşterii, iar cea de a doua aplică această înterpretare la nivelul conştiinţei subiective, construind astfel o punte teoretică spre problema psihologiei sociale. Secţiunea I („Bazele cunoaşterii în viaţa cotidiană") cuprinde ceea ce ar putea fi cel mai bine descris ca un *prolegomenum* filosofic la argumentaţia de fond, recurgînd la analiza fenomenologică a realităţii din viaţa de fiecare zi. Cititorii interesaţi numai de raţionamentele sociologice ar putea fi tentaţi să sară peste această analiză, dar ar trebui să-i avertizăm că anumite noţiuni fundamentale, utilizate în toată cartea, sînt definite în Secţiunea I.

Deşi nu ne-am îndreptat interesul spre aspectul istoric, ne simţim obligaţi să spunem de ce şi în ce fel concepţia noastră despre *sociologia cunoaşterii* diferă de ceea ce s-a înţeles pînă acum prin această disciplină. Facem acest lucru în *Introducere.* În final, vom face cîteva remarci conclusive pentru a sublinia ceea ce considerăm a fi „contribuţia" oferită de lucrarea de faţă la teoria sociologică în general şi la unele domenii anume ale cercetării empirice.

Logica raţionamentului nostru a impus, inevitabil, o oarecare repetare a unor argumente. Ca atare, unele noţiuni tratate în secţiunea I oarecum fenomenologic au fost reluate în secţiunea II mai la obiect, acordîndu-se mai multă atenţie genezei lor empirice, fiind apoi reluate în secţiunea III, la nivelul conştiinţei subiective. Ne-am străduit să facem cartea cît mai accesibilă cu putinţă, fără a altera însă logica sa internă, şi sperăm că cititorul va găsi înţelegere pentru aceste repetări, necesare.

Ibn al-Arabi, celebrul mistic musulman, a suspinat în unul dintre poemele sale: „Scapă-ne, o, Allah, de marea asta de nume!". Noi înşine i-am repetat exclamaţia în faţa cărţilor de sociologie teoretică. Preluîndu-i lecţia, am hotărît să ocolim şi noi orice nume din argumentaţia noastră. Această lucrare poate fi interpretată ca expunere *pro domo* a propriei noastre poziţii, de aceea nu vom interveni în text cu expresii ca „Durkheim a spus că", „Weber a susţinut că", „În această privinţă sîntem de acord cu Durkheim, dar nu şi cu Weber", „Ni se pare că în acest punct Durkheim a fost prost înţeles" şi aşa mai departe. Că expunerea noastră n-a apărut *ex nihilo* se va vedea, sperăm, pe fiecare pagină, dar am dori ca această lucrare să fie judecată de cititor prin propriile ei merite, nu prin oglinda aspectelor sale exegetice sau sintetizatoare. Ţinînd seama de aceasta, am trecut toate referinţele la rubrica de Note, unde am mai menţionat (pe scurt) şi argumentele noastre împotriva unor surse cărora, altminteri, le sîntem îndatoraţi. Treaba aceasta a necesitat un teanc de note. Ceea ce nu înseamnă,

desigur, o îngenunchiere în faţa unor ritualuri de gen *Wissenschaftlichkeit*, ci doar o încercare de a respecta cerinţele unei simple gratitudini istorice.

Proiectul acestei cărţi a fost conceput mai întîi în vara anului 1962, în cursul unor conversaţii uşurele, între prieteni, la poalele şi (mai rar) pe vîrful unor munţi din Alpii austrieci. Primul plan al cărţii a fost conturat pe la începutul lui 1963. La acea vreme, cartea se voia rezultatul cercetărilor a doi sociologi (noi) şi a doi filosofi. Pe parcurs, însă, ceilalţi doi participanţi au fost nevoiţi, din diferite motive personale, să se retragă din realizarea efectivă a proiectului, ceea ce nu înseamnă că nu le sîntem îndatoraţi pentru comentariile lor critice aduse pe tot parcursul elaborării cărţii. Ei sînt Hansfried Kellner (de la Universitatea din Frankfurt) şi Stanley Pullberg de la *École Pratique des Hautes Études.*

Cît de mult îi datorăm lui Alfred Schutz (acum decedat) va deveni limpede pe parcursul cărţii. Dar trebuie să menţionăm aici, cu mulţumiri, influenţa pe care învăţătura şi scrierile lui au avut-o asupra gîndirii noastre. Înţelegerea de către noi a lui Weber se datoreşte imens cursurilor lui Carl Mayer (profesor la *New School for Social Research*), iar cea a lui Durkheim şi a şcolii sale interpretărilor date de Albert Salomon (profesor la aceeaşi universitate). Luckmann, amintindu-şi de numeroasele discuţii utile pe care le-a purtat cu colegii în perioada în care ţinea cursuri la Colegiul Hobart, doreşte să-şi exprime aprecierea pentru modul de gîndire al lui Friedrich Tenbruck (aflat acum la Universitatea din Frankfurt). Berger doreşte să le mulţumească lui Kurt Wolff (de la Universitatea Brandeis) şi lui Anton Zijderveld (de la Universitatea din Leiden) pentru interesul permanent pe care l-au manifestat pentru ideile întruchipate în această carte.

În proiecte de acest fel se obişnuieşte să se aducă mulţumiri pentru contribuţiile nemăsurabile aduse de soţii, copii şi alţi participanţi invizibili la lucrare. Doar de dragul de a ne abate de la regulă, am fost tentaţi să dedicăm această

carte unui *Jodler* din Brand/Vorarlberg. Cu toate acestea, dorim să le aducem mulțumiri Brigittei Berger (de la Colegiul Hunter) și Benitei Luckmann (de la Universitatea din Freiburg), nu atît pentru îndeplinirea unor treburi particulare fără relevanță științifică, ci mai ales pentru observațiile lor critice ca sociologi și pentru refuzul lor permanent de a se lăsa ușor influențate.

PETER L. BERGER
PROFESOR
Noua Școală de Cercetări Sociale

THOMAS LUCKMANN
Universitatea din Frankfurt

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

INTRODUCERE: *Sociologia cunoaşterii*

Noţiunile şi argumentele care stau la baza acestei cărţi sînt cuprinse explicit în titlul şi subtitlul ei: realitatea este construită social, iar sociologia cunoaşterii trebuie să analizeze procesele prin care acest lucru are loc. În expunere, termenii-cheie sînt „realitate" şi „cunoaştere", termeni care nu numai că se regăsesc în vorbirea de fiecare zi, dar mai au în spate şi o îndelungată istorie a cercetării filosofice. Nu vom avea nevoie să intrăm aici într-o discuţie despre complexităţile semantice ale acestor termeni, despre cum sînt ei folosiţi în vorbirea curentă sau a filosofilor. Pentru ceea ce avem noi în vedere va fi suficient să definim „realitatea" ca fiind o calitate a fenomenelor pe care le recunoaştem ca independente de voinţa noastră (nu putem „să le dorim să dispară"), iar „cunoaşterea" ca o certitudine că fenomenele sînt reale şi că au anumite caracteristici specifice. Tocmai în acest sens (cam simplist, de acord) termenii au relevanţă atît pentru omul de pe stradă, cît şi pentru filosof. Omul obişnuit locuieşte într-o lume care pentru el este „reală", chiar dacă prezintă grade diferite de încredere, şi el ştie despre această lume că are cutare şi cutare trăsături. Filosoful, desigur, va pune întrebări deopotrivă despre starea acestei „realităţi" şi a acestei „cunoaşteri". *Ce este real? Cum o putem afla?* Astfel de întrebări se pot regăsi printre cele mai vechi de pe pămînt, nu numai în cercetarea filosofică, ci şi la omul obişnuit. Tocmai din acest motiv pătrunderea sociologilor în acest teritoriu intelectual cu mare vechime poate stîrni mirarea omului obişnuit şi, chiar mai

probabil, îl poate înfuria pe filosof. De aceea ni se pare important să clarificăm, încă de la început, sensul în care folosim termenii în context sociologic şi să renunţăm la orice pretenţie că sociologia ar avea vreun răspuns la orice întrebare filosofică.

Dacă am fi dorit să fim foarte meticuloşi în cele ce urmează, am fi cuprins între ghilimele fiecare dintre aceste două cuvinte, de fiecare dată cînd le-am folosit, dar aceasta nu ar fi arătat prea bine stilistic. Însă, dacă tot a venit vorba despre ghilimele, merită să pomenim modul oarecum ciudat în care termenii respectivi apar în context sociologic. S-ar putea spune că semnificaţia sociologică a „realităţii" şi a „cunoaşterii" se află undeva pe la mijloc, între omul obişnuit şi filosof. Omul obişnuit nu-şi prea face griji despre ceea ce este „real" pentru el şi nici despre ceea ce „ştie", în afară de cazul că se izbeşte de o problemă practică, urgentă. El priveşte „realitatea" şi „cunoaşterea" lui ca fiind date. Sociologul nu poate face aşa ceva, chiar şi numai pentru că, din cauza meticulozităţii sale ca profesionist, el nu poate trece cu vederea că oamenii obişnuiţi iau ca date „realităţi" complet diferite, de la o societate la alta. El este obligat, prin însăşi logica profesiei sale, să se întrebe, cel puţin, în ce măsură diferenţa dintre aceste două „realităţi" nu ar putea fi înţeleasă cumva în legătură cu diferitele deosebiri dintre două societăţi oarecare. Pe de altă parte, filosoful este obligat, tot din motive profesionale, să nu ia nimic ca fiind de la sine înţeles, şi să se lămurească bine în privinţa sensului exact al termenilor de „realitate" şi „cunoaştere" pentru omul obişnuit. Altfel spus, filosoful este cel care trebuie să decidă unde trebuie puse ghilimele şi unde nu, adică să deosebească afirmaţiile valabile despre lume de cele false. O asemenea treabă sociologul nu o poate face. Logic, dacă nu şi stilistic, el este perpetuu confruntat cu această problemă.

Omul obişnuit, de exemplu, s-ar putea să creadă că dispune de „libertatea voinţei" şi că, prin urmare, este „răspunzător" pentru actele sale, negînd însă această „libertate" şi această „responsabilitate" copiilor şi nebunilor,

de exemplu. Filosoful, în schimb, indiferent de metode, va fi preocupat mereu de statutul ontologic şi epistemologic al acestor noţiuni. *Este omul liber? Ce se înţelege prin responsabilitate? Care sînt limitele responsabilităţii? Cum poate afla cineva toate aceste răspunsuri?* Şi aşa mai departe. Poate că n-ar mai trebui s-o spunem, dar sociologul nu se află într-o poziţie favorabilă pentru a oferi răspunsuri la asemenea întrebări. Ceea ce poate face el, şi trebuie să facă, este să se întrebe cum se face că noţiunea de „libertate" a ajuns să fie ca de la sine înţeleasă într-o societate şi nu în alta, cum se menţine „realitatea" sa într-o anumită societate şi, poate chiar mai interesant, cum această „realitate" poate fi pierdută iar de un individ sau chiar de o întreagă colectivitate.

Interesul pe care sociologia îl arată „realităţii" şi „cunoaşterii" este prin urmare justificat prin relativitatea lor socială. Ceea ce este „real" pentru un călugăr tibetan poate să nu fie „real" pentru un om de afaceri american. „Cunoaşterea" unui delincvent criminal diferă de „cunoaşterea" criminologului. De aici decurge faptul că termenii „realitate" şi „cunoaştere" aparţin contextului social în care sînt folosiţi şi că astfel de relaţii vor trebui incluse într-o analiză sociologică corectă a acestui context. Necesitatea unei „sociologii a cunoaşterii" este prin urmare evidentă, dar cu condiţia să se ţină seama de deosebirile dintre societăţi, de ceea ce se înţelege la faţa locului prin „cunoaştere". Dar, dincolo de aceasta, o disciplină care aspiră la acest nume trebuie să se ocupe şi de căile prin care „realităţile" devin „cunoscute" în societăţile umane. Cu alte cuvinte, o „sociologie a cunoaşterii" va trebui să se preocupe nu numai de varietatea empirică a „cunoaşterii" din societăţile omeneşti, ci şi de procesele prin care *orice* ansamblu de „cunoştinţe" se poate încetăţeni *ca* „realitate".

Ca atare, vom pleda aici în favoarea ideii că sociologia cunoaşterii trebuie să se preocupe de orice poate fi privit drept „cunoaştere" într-o societate, indiferent dacă o astfel de „cunoaştere" este sau nu valabilă (folosind orice criteriu de apreciere). Şi, ţinînd seama că orice „cunoaştere" omenească se dezvoltă, se conservă şi se transmite în circumstanţe sociale

date, sociologia cunoașterii trebuie să caute să înțeleagă procesele prin care acest lucru se înfăptuiește, în așa fel încît o „realitate" luată ca dată, să devină de înțeles și pentru omul obișnuit. Altfel spus, vom susține că *sociologia cunoașterii are ca obiect analiza construirii sociale a realității.*

Acest înțeles al domeniului propriu sociologiei cunoașterii diferă de ceea ce s-a înțeles de obicei prin această disciplină de cînd ea a fost numită așa, cu peste patruzeci de ani în urmă. Înainte de a intra propriu-zis în problematica noastră, ar fi deci util să aruncăm o scurtă privire asupra istoriei disciplinei și să explicăm de ce, și în ce mod, am simțit nevoia să ne distanțăm de ea.

Sintagma „sociologia cunoașterii" (*Wissenssoziologie*) a fost pusă în circulație de Max Scheler.[1] Era prin anii '20, în Germania, iar Scheler era filosof. Toate aceste trei împrejurări sînt importante pentru înțelegerea nașterii și dezvoltării ulterioare a noii discipline. Sociologia cunoașterii s-a ivit într-un moment deosebit al istoriei intelectuale germane și într-un anumit context filosofic. Deși ulterior noua disciplină a fost curînd înglobată în sociologie – unde îi și era locul –, îndeosebi în lumea anglofonă, ea a continuat să fie marcată de situația intelectuală specială în care se născuse. Ca rezultat, sociologia cunoașterii a rămas o preocupare generală, dar periferică pentru sociologi, care nu erau pregătiți să se implice în problemele care îi îngrijorau pe gînditorii germani din anii '20. Acest lucru este cu atît mai adevărat în ceea ce îi privește pe sociologii americani, care considerau noua disciplină ca pe o specialitate marginală, cu un pătrunzător iz european. Un rol mai important în ceea ce privește soarta disciplinei l-a jucat însă legătura care s-a făcut mereu între sociologia cunoașterii și spectrul său inițial de probleme, ceea ce a constituit încă de la început o slăbiciune, chiar și acolo unde a existat interes pentru ea. Mai exact, sociologia cunoașterii a fost considerată, atît de promotorii săi, dar și de sociologi în general, mai mult sau mai puțin indiferenți, ca un fel de lustru sociologic aplicat pe istoria ideilor. Aceasta a dus la o miopie incredibilă în ceea

ce privește semnificația teoretică potențială a sociologiei cunoașterii.

Pînă acum au fost oferite definiții foarte diferite privind natura și scopurile sociologiei cunoașterii. Aproape că se poate spune că istoria acestei subdiscipline s-a confundat pînă acum cu istoria variatelor sale definiții. Cu toate acestea, se poate constata o concordanță generală asupra faptului că sociologia cunoașterii are ca obiect relația dintre gîndirea umană și contextul social în care aceasta apare. Se poate spune deci că sociologia cunoașterii constituie miezul sociologic al unei probleme cu mult mai generale, aceea a determinării existențiale (*Seinsgebundenheit*) înseși a gîndirii. Cu toate că în această accepție se pune accentul pe factorul social, dificultățile teoretice sînt la fel de mari ca și în cazul în care alți factori (de exemplu istoric, psihologic sau biologic) ar fi fost considerați ca determinanți pentru gîndirea umană. În toate aceste cazuri problema generală a constituit-o măsura în care gîndirea reflectă sau este independentă de factorii determinanți avuți în vedere.

Se poate ca importanța pe care această problemă generală a căpătat-o în filosofia germană recentă să se datoreze îndelungatei sale istorii, care s-a împlinit într-una dintre cele mai mari realizări intelectuale ale Germaniei secolului al XIX-lea. Într-un mod care nu-și găsește pereche în vreo altă perioadă a istoriei intelectuale, trecutul, cu uimitoarea sa varietate de forme de gîndire, a fost „adus în prezent", introdus în mințile contemporane, prin eforturile unor istorici. Contribuția esențială a umaniștilor germani este incontestabilă. Nu este deci surprinzător că problema teoretică pe care ei au ridicat-o a fost resimțită cel mai acut chiar în Germania. Ea poate fi descrisă ca un vertij al relativității. Dimensiunea epistemologică a problemei este evidentă. La nivel empiric, ea a condus la preocuparea de a cerceta, cît mai minuțios, relația dintre gîndire și situațiile istorice în care aceasta apare. Dacă această interpretare este corectă, sociologia cunoașterii preia de fapt o problemă inițial ridicată de istorici – cu un scop mai restrîns, ce-i drept, dar interesată, în esență, de aceleași întrebări.[2]

Nici problema generală, nici obiectivul ei mai restrîns nu sînt noi. Preocuparea pentru fundamentarea socială a valorilor şi a părerilor despre lume poate fi întîlnită din antichitate. Această preocupare s-a cristalizat mai apoi, în perioada Iluminismului, într-o temă majoră a gîndirii occidentale moderne. S-ar putea susţine, aşadar, pe drept, că problema sociologiei cunoaşterii are mai multe „genealogii".[3] S-ar putea de asemenea afirma că problema este cuprinsă *in nuce* chiar în renumita afirmaţie a lui Pascal, potrivit căreia ceea ce este adevăr de o parte a Pirineilor este minciună de partea cealaltă.[4] Antecedentele intelectuale imediate ale sociologiei cunoaşterii pot fi, însă, trasate către unele curente de gîndire care au apărut în Germania secolului al XIX-lea: marxistă, nietzscheană şi istoristă.

Ideea iniţială a sociologiei cunoaşterii – conform căreia conştiinţa omului este determinată de existenţa sa socială – i se datorează lui Marx.[5] Să precizăm, însă, că nu se ştie prea bine ce înţelegea Marx prin „determinare", iar în jurul acestei probleme s-au purtat multe discuţii. Ceea ce putem spune cu certitudine este că mare parte din „bătălia cu Marx" care a marcat naşterea nu numai a sociologiei cunoaşterii, ci şi a „perioadei clasice" a sociologiei în general (îndeosebi a celei elaborate de Weber, Durkheim şi Pareto) nu a fost de fapt decît lupta cu interpretarea eronată a ideii lui Marx de către marxiştii mai recenţi. Această ipoteză capătă credibilitate dacă ne gîndim că foarte importantele *Manuscrise economice şi filosofice din 1844* au fost redescoperite abia în 1932, iar implicaţiile acestei redescoperiri au fost luate în discuţie abia după cel de-al doilea război mondial. Oricum ar sta lucrurile, sociologia cunoaşterii moştenită de la Marx rămîne formularea cea mai clară nu numai a problematicii sale centrale, ci şi a conceptelor sale de bază, dintre care trebuie să menţionăm îndeosebi noţiunea de „ideologie" (idei folosite ca arme în interes social) şi cea de „falsă conştiinţă" (gîndire înstrăinată de existenţa socială reală a gînditorului).

Sociologia cunoaşterii a fost cu deosebire marcată de cei doi termeni-pereche ai lui Marx, „infrastructură/suprastructură"

(*Unterbau/Überbau*). Merită să menționăm aici că interpretarea ideii lui Marx a stîrnit numeroase controverse în ce privește corectitudinea ei. Marxismul tîrziu a încercat să identifice, *tout court*, „infrastructura" cu structura economică, după care, automat „suprastructura" a fost asociată cu o „reflectare" directă a acesteia (de unde s-a inspirat și Lenin, de exemplu). Acum a devenit clar că aceste interpretări au deformat gîndirea lui Marx, așa cum poate bănui oricine cînd se gîndește la înlocuirea caracterului dialectic al acestui gen de determinism economic cu unul strict mecanicist. Ceea ce îl preocupa pe Marx era ideea că gîndirea umană se bazează pe activitatea omului (pe „muncă", în sensul cel mai larg cu putință al cuvîntului) și pe relațiile sociale ivite dintr-o astfel de activitate. Noțiunile de „infrastructură" și de „suprastructură" pot fi cel mai bine înțelese dacă sînt privite ca o activitate umană și, respectiv, ca o lume creată de această activitate.[6] În orice caz, relația fundamentală, „infra/suprastructură", a fost preluată sub diferite forme de sociologia cunoașterii, începînd chiar cu Scheler, dar de fiecare dată s-a înțeles că există totuși un anumit fel de relație între gîndire și o realitate „de bază", alta decît gîndirea. Fascinația pentru această idee a dăinuit, în ciuda faptului că cea mai mare parte a sociologiei cunoașterii fusese deja explicit formulată în opoziție cu marxismul, iar în ceea ce privește natura relației dintre cei doi termeni ai dilemei fuseseră formulate mai multe poziții diferite.

Ideile nietzscheene au fost, comparativ, mai puțin explicit folosite în sociologia cunoașterii, dar ele aparțin de drept aceluiași fond intelectual general și „atmosferei" în care s-au ivit. Antiidealismul lui Nietzsche, deși diferit în conținut de cel marxist (dar asemănător în formă), a adăugat perspective suplimentare asupra gîndirii umane ca o armă în lupta pentru supraviețuire și putere.[7] Nietzsche și-a dezvoltat propria sa teorie a „falsei conștiințe" în analizele sale privind semnificația socială a înșelării și auto-înșelării și despre iluzie ca o condiție necesară a vieții. Noțiunea sa de „resentiment" ca factor generator al unor forme de gîndire umană a fost preluată

fără ezitare de Scheler. În general, însă, se poate spune că sociologia cunoașterii reprezintă o aplicație particulară a ceea ce Nietzsche a numit, pe drept, „arta neîncrederii".[8]

Istorismul, îndeosebi cel exprimat în lucrările lui Wilhelm Dilthey, a precedat cu puțin sociologia cunoașterii.[9] În acest caz, tema dominantă a fost sentimentul copleșitor al relativității tuturor perspectivelor asupra evenimentelor omenești, adică al istoricității inevitabile a gîndirii umane. Insistența istoricilor asupra ideii că nici o situație istorică nu poate fi înțeleasă decît prin propria sa terminologie ar putea fi interpretată ca un accent mai puternic pus pe situația socială a gîndirii. Unele noțiuni istoriste, cum ar fi „determinarea situațională" (*Standortsgebundenheit*) și „locul în viață" (*Sitz im Leben*), ar putea fi direct interpretate ca referindu-se la „localizarea socială" a gîndirii. Mai general vorbind, moștenirea istoristă a sociologiei cunoașterii a făcut-o pe aceasta din urmă să manifeste un puternic interes pentru istorie și să adopte metode esențialmente istorice – o împrejurare care a marginalizat-o, de fapt, în sociologia americană.

Interesul lui Scheler pentru sociologia cunoașterii și, în general, pentru problemele sociologice, nu a fost decît un episod trecător în cariera sa filosofică.[10] Scopul său ultim consta în elaborarea unei antropologii filosofice care să transceadă relativitatea unor puncte de vedere localizate istoric sau social. Sociologia cunoașterii trebuia să servească doar ca instrument pentru atingerea acestui scop, menirea sa principală fiind de a curăța drumul de obstacolele ridicate de relativism, pentru a fi realizată adevărata sarcină a filosofiei. Sociologia cunoașterii a lui Scheler este, la propriu vorbind, o *ancilla philosophiae* și, pe deasupra, o filosofie foarte particulară.

În concordanță cu această orientare, sociologia cunoașterii a lui Scheler este în esență o metodă negativă. Scheler argumenta că relația dintre „factorii ideali" (*Idealfaktoren*) și „factorii reali" (*Realfaktoren*), termeni care amintesc clar de schema marxistă „infra/suprastructură", este doar o relație regulatoare: „factorii reali" reglează condițiile în care pot apărea în istorie anumiți „factori ideali", dar nu pot influența

conținutul acestora din urmă. Cu alte cuvinte, societatea determină prezența (*Dasein*), dar nu și natura (*Sosein*) ideilor. Sociologia cunoașterii este, deci, procedeul prin care urmează să fie studiată selecția socio-istorică a conținutului ideatic, subînțelegîndu-se că, acesta este independent de cauzalitatea socio-istorică și că este deci inaccesibil analizei sociologice. Dacă ar fi să descriem metoda lui Scheler printr-o imagine plastică, am compara-o cu gestul de a arunca o momeală zmeului relativității, doar-doar să-l facem să intre mai repede în castelul certitudinii ontologice.

În cadrul acestei scheme intenționat (dar și inevitabil) modeste, Scheler a analizat foarte detaliat modul în care cunoașterea umană este ordonată de către societate. El a subliniat că această cunoaștere este dată în societate ca un *a priori* pentru experiența individuală, pe care o înzestrează cu o ordine a înțelegerii. Această ordine, deși se raportează la o situație socio-istorică particulară, îi apare individului ca fiind calea naturală de a privi lumea. Scheler a numit aceasta „concepția relativ-naturală despre lume" (*relativnatürliche Weltanschauung*), proprie unei societăți, un concept care rămîne și astăzi central pentru sociologia cunoașterii.

În urma „inventării" de către Scheler a sociologiei cunoașterii, în Germania au avut loc dezbateri extinse în privința valabilității, scopului și aplicabilității noii discipline.[11] Din aceste dezbateri a rezultat o formulare care a marcat transformarea sociologiei cunoașterii într-o disciplină cu un context sociologic mai limitat. Această formulare este cea sub care sociologia cunoașterii a pătruns în lumea anglofonă. Ea îi aparține lui Karl Mannheim.[12] Putem afirma cu certitudine că atunci cînd sociologii evaluează sociologia cunoașterii, *favorabil* sau *nu*, ei o fac de obicei în termenii formulării lui Mannheim. În cazul sociologiei americane, acest lucru este de înțeles, deoarece practic întreaga operă a lui Mannheim este acum accesibilă în engleză (iar o parte a sa a fost chiar scrisă în engleză, în perioada în care Mannheim a fost profesor în Anglia, după venirea la putere a nazismului, iar o altă parte, tradusă în engleză, a fost revăzută chiar de autor), în timp ce

lucrările lui Scheler asupra sociologiei cunoașterii au rămas netraduse pînă acum. În afară de această împrejurare, legată de „difuzare", lucrările lui Mannheim sînt mai puțin împovărate de un „bagaj" filosofic decît cele ale lui Scheler. Acest fapt este îndeosebi adevărat pentru lucrările mai tîrzii ale lui Mannheim, ceea ce se poate constata comparînd versiunea engleză a cărții sale principale, *Ideology and Utopia*, cu originalul german. Așa se face că Mannheim a devenit mai „atrăgător" pentru sociologi, chiar și pentru cei foarte critici sau nu deosebit de interesați de modul său de abordare.

Concepția lui Mannheim despre sociologia cunoașterii a fost cu mult mai cuprinzătoare decît a lui Scheler, poate și datorită faptului că în lucrările sale confruntarea cu marxismul este mai acută. Societatea era văzută aici ca determinînd nu numai aparența, ci și conținutul ideaticii umane, cu excepția matematicii și a unor ramuri ale științelor naturale. Ca urmare, sociologia cunoașterii a devenit o metodă pozitivă pentru studierea practic a oricărei fațete a gîndirii umane.

Semnificativ este faptul că preocuparea principală a lui Mannheim s-a axat pe fenomenul ideologiei. El a făcut distincție între conceptele particulare, totale și generale ale ideologiei – ideologia doar în calitatea sa de segment al gîndirii unui oponent; ideologia ca fiind întreaga gîndire a oponentului (similară cu „falsa conștiință" a lui Marx); și (în acest caz, cum credea Mannheim, trecînd dincolo de Marx) ideologia ca o caracteristică nu numai a gîndirii oponentului, ci și a gîndirii proprii. O dată cu conceptul general de ideologie se ajunge la nivelul sociologiei cunoașterii – înțelegerea faptului că nici un fel de gîndire umană (cu excepțiile menționate mai sus) nu este imună la influențele ideologizante ale contextului său social. Prin această extindere a teoriei ideologiei, Mannheim a urmărit să extragă problema sa centrală din contextul utilizării politice și să o trateze ca pe o problemă generală a epistemologiei și a sociologiei istoriei.

Deși Mannheim nu a împărtășit ambițiile ontologice ale lui Scheler, nici el nu era mulțumit de pan-ideologismul către care gîndirea sa părea să-l conducă. El a introdus termenul de

„relaționism" (în contrast cu „relativismul") pentru a indica dimensiunea epistemologică a sociologiei sale a cunoașterii – nu ca o capitulare a gîndirii în fața relativităților socio-istorice, ci ca o recunoaștere lucidă a faptului că orice cunoaștere trebuie să fie întotdeauna o cunoaștere de pe o anumită poziție. În această privință, este probabil că gîndirea lui Mannheim a fost puternic influențată de Dilthey, de vreme ce problema marxismului este rezolvată cu uneltele istorismului. Oricum, Mannheim credea că influențele ideologizante, deși nu pot fi total eliminate, pot fi temperate printr-o analiză sistematică a cît mai multor poziții de ordin social. Altfel spus, obiectul gîndirii devine tot mai clar pe măsură ce are loc această acumulare de perspective diferite asupra sa. Aceasta trebuie să constituie sarcina sociologiei cunoașterii, care urmează deci să devină un ajutor important în căutarea unei înțelegeri corecte a evenimentelor omenești.

Mannheim credea că diferitele grupuri sociale se deosebesc mult între ele prin capacitatea de a transcende propria lor poziție limitată. El își punea mari speranțe în „inteligheția neangajată social" (*freischwebende Intelligenz*, o noțiune datorată lui Alfred Weber), un fel de strat interstițial despre care el credea că poate fi relativ liber de interesele de clasă. Mannheim a subliniat de asemenea puterea gîndirii „utopice", care (ca și ideologia) produce o imagine deformată a realității sociale, dar care (spre deosebire de ideologie) este suficient de dinamică pentru a transforma această realitate după propria sa imagine.

Nu mai este nevoie să spunem că observațiile de mai înainte nu acoperă nici pe departe concepțiile lui Scheler și Mannheim despre sociologia cunoașterii. Nu am avut în vedere să facem acest lucru aici. Ne-am mărginit să indicăm doar cîteva trăsături-cheie ale acestor două concepții, care au fost nimerit numite concepțiile „moderată" și, respectiv, „radicală" ale sociologiei cunoașterii.[13] Este remarcabil faptul că dezvoltarea ulterioară a sociologiei cunoașterii a constat în mare măsură în critici și modificări ale acestor două concepții inițiale. Cum am mai menționat, formularea oferită de

Mannheim sociologiei cunoașterii a continuat să stabilească termenii de referință ai disciplinei, într-o manieră definitivă, îndeosebi în sociologia anglofonă.

Cel mai important sociolog american care a acordat o atenție serioasă sociologiei cunoașterii a fost Robert Merton.[14] Discuția sa asupra disciplinei, care acoperă două capitole din importanta sa carte, a servit ca o introducere utilă în domeniu pentru toți sociologii americani interesați. Merton a construit o paradigmă pentru sociologia cunoașterii, reformulînd temele sale majore sub o formă succintă și coerentă. Construcția este interesantă deoarece urmărește să integreze abordarea sociologiei cunoașterii cu aceea a teoriei structural-funcționale. Propriile concepte ale lui Merton, de funcții „manifeste" și „latente", sînt aplicate în sfera ideației, făcînd o deosebire între funcțiile intenționate, conștiente, ale ideilor și cele neintenționate, subconștiente. În timp ce se concentra asupra lucrărilor lui Mannheim care pentru el reprezenta sociologul cunoașterii prin excelență, Merton scotea în evidență și însemnătatea școlii lui Durkheim și a lucrărilor lui Pitirim Sorokin. Este interesant de notat că Merton nu a perceput, după cît se pare, relevanța pentru sociologia cunoașterii a anumitor lucrări importante din psihologia socială americană, cum ar fi teoria grupului de referință, pe care el o discută într-un capitol diferit al aceleiași cărți.

Și Talcott Parsons a făcut comentarii asupra sociologiei cunoașterii.[15] Aceste comentarii se limitează însă, în principal, la o critică a lui Mannheim și nu urmăresc integrarea disciplinei în propriul său sistem teoretic. Este adevărat că „problema rolului ideilor" este examinată în detaliu, dar într-un cadru referențial destul de diferit de cel folosit în sociologia cunoașterii a lui Scheler sau Mannheim.[16] Am risca prin urmare să spunem că nici Merton, nici Parsons nu au depășit într-un mod semnificativ sociologia cunoașterii așa cum a fost ea formulată de Mannheim. Același lucru se poate spune și despre criticii lor. Pentru a nu-l menționa decît pe cel mai zgomotos dintre aceștia, C. Wright Mills, care s-a preocupat de sociologia cunoașterii în lucrările sale timpurii,

dar într-o manieră expozitivă și fără a contribui la dezvoltarea teoretică a acesteia.[17]

Un efort interesant în direcția integrării sociologiei cunoașterii cu abordarea neopozitivistă a sociologiei în general a fost făcut de Theodor Geiger, care a avut o mare influență asupra sociologiei scandinave după emigrarea sa din Germania.[18] Geiger a revenit la un concept mai îngust al ideologiei, ca gîndire socială deformată și a susținut posibilitatea de a învinge ideologia prin respectarea scrupuloasă a canoanelor procedurale ale științei. Abordarea neopozitivistă în analiza ideologiei a fost continuată în ultima vreme în sociologia germanofonă prin lucrările lui Ernst Topitsch, care a subliniat rădăcinile ideologice ale unor variate poziții filosofice.[19] În măsura în care analiza sociologică a ideologiilor constituie o componentă importantă a sociologiei cunoașterii, așa cum a fost definită de Mannheim, ea a suscitat un remarcabil interes atît în sociologia europeană, cît și în cea americană după al doilea război mondial.[20]

Poate că încercarea cea mai reușită de a trece dincolo de Mannheim în construirea unei sociologii cuprinzătoare a cunoașterii este aceea elaborată de Werner Stark, un alt emigrant de pe continent, care a predat în Anglia și Statele Unite.[21] Stark merge cel mai departe în încercarea de a lăsa în urmă atenția deosebită pe care Mannheim o acordase problemei ideologiei. Sarcina sociologiei cunoașterii nu ar trebui să constea în descoperirea și dezvăluirea distorsiunilor produse social, ci în studiul sistematic al condițiilor sociale ale cunoașterii. Mai simplu spus, problema centrală este sociologia adevărului, nu sociologia erorii. În pofida abordării sale diferite, Stark se apropie, probabil, mai mult de Scheler decît de Mannheim în înțelegerea relației dintre idei și contextul lor social.

Și în acest caz este evident că nu am avut în vedere să oferim o privire completă asupra dezvoltării istorice a sociologiei cunoașterii. Mai mult, pînă aici am ignorat unele contribuții care pot fi relevante teoretic pentru sociologia cunoașterii, dar nu au fost privite ca atare de protagoniștii lor.

Cu alte cuvinte, ne-am limitat la lucrări care, ca să spunem aşa, au circulat sub drapelul „sociologiei cunoaşterii" (considerînd că şi teoria ideologiei face parte din ea). Aceasta a clarificat un fapt. În afara atenţiei acordate preocupărilor epistemologice ale unor sociologi ai cunoaşterii, la nivel empiric ne-am concentrat atenţia aproape exclusiv asupra sferei ideilor, adică a gîndirii teoretice. Acest lucru este adevărat şi în cazul lui Stark, care şi-a subintitulat cartea sa principală despre sociologia cunoaşterii *An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas.* Cu alte cuvinte, interesul sociologiei cunoaşterii s-a îndreptat, la nivel teoretic, spre problemele epistemologice, iar la nivel empiric spre problemele istoriei intelectului.

Am dori să subliniem că nu avem nici un fel de rezervă în ceea ce priveşte validitatea şi importanţa acestor două seturi de probleme. Cu toate acestea, ni se pare regretabil că numai ele au dominat pînă acum sociologia cunoaşterii. Am putea spune că, drept rezultat, întreaga semnificaţie teoretică a sociologiei cunoaşterii a rămas mereu în umbră.

A include întrebările epistemologice legate de valabilitatea sociologiei cunoaşterii în însăşi sociologia cunoaşterii seamănă oarecum cu a încerca să împingi un autobuz în care tocmai călătoreşti. Desigur că sociologia cunoaşterii conduce, ca toate disciplinele empirice care acumulează dovezi privind relativitatea şi determinarea gîndirii umane, spre întrebări epistemologice aparţinînd sociologiei înseşi, precum şi oricărui corpus de cunoaştere ştiinţifică. După cum am remarcat mai înainte, în această situaţie sociologia cunoaşterii joacă un rol asemănător cu cel al istoriei, al psihologiei sau biologiei, pentru a menţiona numai trei dintre cele mai importante discipline care au pricinuit necazuri epistemologiei. Structura logică a acestora este, în principiu, identică în toate cazurile: cum pot fi sigur, să zicem, de analiza mea sociologică privind moravurile clasei de mijloc americane din moment ce categoriile la care recurg pentru această analiză sînt condiţionate de forme de gîndire relative din punct de vedere istoric, iar eu însumi şi tot ce gîndesc este determinat de genele mele şi de

ostilitatea mea înrădăcinată față de concetățenii mei și, ca să pună capac la toate, eu însumi sînt membru al acestei clase de mijloc americane?

Departe de noi intenția de a ocoli astfel de întrebări. Tot ce vrem să spunem aici este că aceste întrebări nu constituie, prin ele însele, componente ale disciplinei empirice a sociologiei. Ele aparțin propriu-zis metodologiei științelor sociale, un domeniu care ține de filosofie și este, prin definiție, altceva decît sociologia – ea însăși un obiect al studiului său. Sociologia cunoașterii, împreună cu celelalte surse de încurcături din științele empirice, va „alimenta" cu probleme aceste studii metodologice. Iar ea nu poate soluționa aceste probleme în propriul său cadru de referință.

Ca urmare, vom exclude din sociologia cunoașterii problemele epistemologice și metodologice care i-au îngrijorat pe inițiatorii principali ai disciplinei. Aceste excluderi ne vor îndepărta atît de concepția lui Scheler cît și de cea a lui Mannheim asupra disciplinei, precum și de ale celorlalți sociologi ai cunoașterii de mai tîrziu (în special cei cu orientare neopozitivistă) care împărtășesc punctul lor de vedere. Peste tot în acest text am pus ferm între paranteze orice întrebare epistemologică sau metodologică referitoare la validitatea analizei sociologice, în sociologia cunoașterii însăși sau în oricare alt domeniu. Noi considerăm că sociologia cunoașterii este doar o parte a disciplinei empirice a sociologiei. Scopul nostru aici este, desigur, unul pur teoretic. Demersul nostru teoretic se referă, însă, la disciplina empirică, cu problemele ei concrete, nu la cercetarea filosofică a temeiurilor disciplinei empirice. Pe scurt, proiectul nostru are în vedere teoria sociologică, *nu* metodologia sociologiei. Doar într-o singură secțiune a tratatului (cea care urmează imediat după această Introducere) trecem dincolo de teoria sociologică propriu-zisă, dar facem aceasta pentru motive care au prea puțin de-a face cu epistemologia, așa cum vom explica la momentul potrivit.

Va trebui de asemenea să redefinim, totuși, sarcina sociologiei cunoașterii la nivel empiric, cu alte cuvinte, să o privim ca pe o teorie cuplată cu disciplina empirică a sociologiei. Așa

cum am văzut, la acest nivel sociologia cunoașterii a fost pînă acum preocupată de istoria intelectului, în sensul de istorie a ideilor. Subliniem din nou că acesta este, de fapt, un foarte important țel al cercetării sociologice. Mai mult, cu toate că am exclus din tratarea noastră problemele epistemologice/metodologice, vom accepta ideea că ele aparțin totuși sociologiei cunoașterii. Vom spune, deci, că problema „ideilor", inclusiv problema particulară a ideologiei, constituie doar o parte a problemei mai generale a sociologiei cunoașterii, și nu partea sa centrală.

Sociologia cunoașterii trebuie să se ocupe de orice poate fi considerat „cunoaștere" în societate. De îndată ce se face o asemenea afirmație, ne putem da seama că o concentrare a atenției asupra istoriei intelectului este rău aleasă, sau, mai precis, este rău aleasă dacă devine scopul central al sociologiei cunoașterii. Gîndirea teoretică, „ideile", *Weltanschauung*-ul nu sînt chiar *atît* de importante în societate. Deși în orice societate există asemenea fenomene, ele nu sînt decît componente ale unui întreg, considerat a fi „cunoașterea". Numai un grup foarte restrîns de oameni din orice societate se angajează în teoretizare, în lucrul cu „ideile", în construirea unui *Weltanschauung*. Orice membru al societății participă, însă, într-un fel sau altul, la „cunoaștere". Altfel spus, doar foarte puțini sînt preocupați de interpretarea teoretică a lumii, dar fiecare trăiește într-o lume de un fel sau altul. Nu numai că centrarea atenției asupra gîndirii teoretice restrînge pe nedrept sociologia cunoașterii, dar ea este și nesatisfăcătoare, deoarece chiar și această parte mică a „cunoașterii" accesibile social nu poate fi pe deplin înțeleasă dacă nu este plasată în cadrul unei analize mai generale a „cunoașterii".

Exagerarea importanței pe care o are gîndirea teoretică în societate și istorie constituie o slăbiciune firească a teoreticienilor. Devine deci cu atît mai necesar să corectăm această neînțelegere intelectualistă. Formulările teoretice despre realitate, fie ele științifice, filosofice sau chiar mitologice, nu epuizează ceea ce este „real" pentru membrii unei societăți. Așa stînd lucrurile, sociologia cunoașterii trebuie să se ocupe

în primul rînd de ceea ce oamenii „cunosc" ca „realitate" în viaţa lor de fiecare zi, în cea ne- sau pre-teoretică. Cu alte cuvinte, sociologia cunoaşterii trebuie să-şi concentreze interesul mai degrabă asupra „cunoaşterii" obişnuite (*commonsense*) decît asupra „ideilor". Tocmai această „cunoaştere" constituie mecanismul înţelegerii, fără de care nici o societate nu ar putea exista.

Sociologia cunoaşterii trebuie deci să se ocupe de construirea socială a realităţii. Analiza articulării teoretice a acestei realităţi va continua cu siguranţă să fie o componentă a acestei preocupări, însă nu şi componenta principală. Pe parcurs va deveni limpede că, în pofida excluderii problemelor epistemologice/metodologice, ceea ce ne propunem aici este o redefinire mai cuprinzătoare a obiectivelor sociologiei cunoaşterii, cu mult mai largă decît s-a înţeles pînă acum în această disciplină.

Se poate ridica întrebarea: ce ingredienţi teoretici ar trebui adăugaţi sociologiei cunoaşterii pentru a permite redefinirea ei în sensul de mai sus? Ideea însăşi a necesităţii redefinirii i-o datorăm lui Alfred Schutz. În toate lucrările sale, atît ca filosof cît şi ca sociolog, el s-a concentrat asupra structurii lumii obişnuite, cotidiene. Cu toate că Schutz însuşi nu a elaborat o sociologie a cunoaşterii, el a întrevăzut cu claritate obiectivele asupra cărora această disciplină trebuie să-şi concentreze atenţia:

„Toate tipizările gîndirii obişnuite constituie prin ele însele elemente integrale ale lumii socio-culturale istorice concrete în care trăim (*Lebenswelt*), în care ele prevalează ca date şi sînt acceptate social. Structura lor determină, printre altele, repartizarea socială a cunoaşterii precum şi relativitatea şi relevanţa sa pentru ambianţa socială concretă a unui grup concret într-o situaţie istorică concretă. *Acestea sînt problemele legitime ale relativismului, istorismului şi ale aşa-numitei sociologii a cunoaşterii.*"[22]

Şi, în altă parte:

„Cunoaşterea este repartizată social, iar mecanismul acestei repartiţii poate deveni obiectul de studiu al unei

discipline sociologice. Este adevărat, avem deja o așa-numită sociologie a cunoașterii. Cu toate acestea, cu prea puține excepții, această disciplină, eronat numită așa, a abordat problema repartiției sociale a cunoașterii doar din unghiul întemeierii ideologice a adevărului, în funcție de condițiile sociale și, îndeosebi, de cele economice, sau din acela al implicațiilor sociale ale educației, ori din acela al rolului social al omului cunoscător. Nu sociologii, ci economiștii și filosofii au studiat unele dintre multele aspecte ale problemei."[23]

Deși noi nu am acorda repartizării sociale a cunoașterii locul central la care se referă Schutz, sîntem de acord cu critica sa la adresa acelei „discipline eronat numite astfel" și de la el am preluat ideea de bază potrivit căreia sarcina sociologiei cunoașterii trebuie redefinită. În considerațiile care urmează ne vom bizui în mare măsură pe Schutz, mai ales în preliminariile noastre referitoare la fundamentele cunoașterii din viața cotidiană, și îi sîntem profund îndatorați pentru multe aspecte importante ale argumentației noastre ulterioare.

Ipotezele noastre antropologice au fost puternic influențate de Marx, îndeosebi de lucrările sale timpurii, și de implicațiile antropologice derivate din biologia umană de Helmuth Plessner, Arnold Gehlen și alții. Pentru opiniile noastre despre natura realității sociale rămînem îndatorați lui Durkheim și școlii sale de sociologie, deși am modificat întrucîtva teoria sa despre societate prin introducerea unei perspective dialectice, preluate de la Marx, și am pus un accent mai puternic pe constituirea realității sociale prin înțelesuri subiective, o idee datorată lui Weber.[24] Ipotezele noastre socio-psihologice, importante îndeosebi pentru analiza interiorizării realității sociale, au fost mult influențate de George Herbert Mead și de unele rezultate ale cercetărilor sale continuate de așa-numita școală simbolic-interacționistă din sociologia americană.[25] Vom indica în note modul în care aceste componente diferite au fost utilizate în schema noastră teoretică. Ne dăm pe deplin seama, desigur, că într-o astfel de utilizare nu sîntem și nu

putem fi credincioşi pe deplin intenţiilor originale ale acestor multiple curente ale teoriei sociale. Dar, aşa cum am spus deja, nu ne-am propus un scop exegetic şi nici nu vom face o sinteză doar de dragul sintezei. Ştim prea bine că, în diferite locuri, deranjăm oarecum pe anumiţi gînditori, integrîndu-le ideile într-o formulare teoretică pe care unii dintre ei ar putea-o găsi nefamiliară. Drept justificare, ar trebui să spunem că, în istorie, recunoştinţa nu este prin ea însăşi o virtute ştiinţifică. Am putea cita aici cîteva remarci ale lui Talcott Parsons (despre a cărui teorie avem serioase îndoieli, dar cu a cărui intenţie integratoare sîntem în deplin acord):

> „Ţelul primar al studiului nostru nu constă în a determina şi a exprima într-o formă succintă ceea ce au afirmat sau au susţinut cutare şi cutare scriitori despre subiectul tratat. Şi nici să scormonim în fiecare propoziţie a „teoriilor" lor pentru a afla dacă ceea ce au afirmat ei se mai poate susţine în lumina cunoştinţelor sociologice şi despre natură din ziua de azi... Studiul trebuie să rămînă un studiu în *teoria* socială, nu în *teoriile* sociale. Interesul lui nu rezidă în propoziţiile separate care se regăsesc în cărţile acestor oameni, ci într-un singur corp de raţionamente teoretice sistematice."[26]

Şi într-adevăr, scopul nostru constă în a ne angaja într-un „raţionament teoretic sistematic".

Va deveni limpede curînd că redefinirea de către noi a naturii şi scopului sociologiei cunoaşterii o deplasează de la periferie în chiar centrul teoriei sociologiei. Îl putem asigura pe cititor că nu revendicăm nici un drept de proprietate asupra etichetei „sociologia cunoaşterii". A fost mai degrabă modul nostru de a înţelege teoria sociologică cel ce ne-a ghidat asupra felului în care trebuie să redefinim problemele şi sarcinile acesteia. Am putea descrie cel mai bine drumul pe care ne-am hotărît să-l urmăm invocînd două dintre cele mai celebre şi mai influente „bilete de drum" pentru sociologie.

Unul dintre ele a fost dat de Durkheim în cartea sa *The Rules of Sociological Method*, iar celălalt de Weber, în lucrarea *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim spune: „Prima şi fundamentala regulă este: *Consideră faptele sociale ca lucruri*."[27] Iar Weber notează: „Atît pentru sociologie, în sensul ei de astăzi, cît şi pentru istorie, obiectul cunoaşterii este complexul de înţelegere a acţiunii în plan subiectiv."[28] Aceste două afirmaţii nu sînt contradictorii. Societatea dispune, într-adevăr, de fapte obiective. Şi ea este clădită, într-adevăr, pe baza unei activităţi care exprimă un înţeles subiectiv. Incidental, Durkheim avea cunoştinţă de ultimul aspect, tot aşa cum Weber avea cunoştinţă de cel dintîi. Tocmai caracterul dual al societăţii, constînd din facticitatea obiectivă şi înţelegerea subiectivă, face „realitatea ei *sui generis*", pentru a recurge la o altă expresie-cheie a lui Durkheim. Întrebarea centrală care se pune teoriei sociologice poate fi formulată astfel: Cum este posibil ca înţelesuri subiective să devină facticităţi obiective? Sau, în termeni mai potriviţi cu poziţiile teoretice menţionate mai sus: Cum este posibil ca activitatea umană (*Handeln*) să producă o lume de lucruri (*choses*)? Cu alte cuvinte, o înţelegere adecvată a „realităţii *sui generis*" a societăţii necesită o cercetare a modului în care această realitate este construită. Această cercetare constituie, susţinem noi, sarcina sociologiei cunoaşterii.

BCU IAŞI / CENTRU

I

BAZELE CUNOAȘTERII ÎN VIAȚA COTIDIANĂ

1. REALITATEA VIEȚII COTIDIENE

Deoarece scopul acestui tratat constă în analiza sociologică a realității cotidiene, mai precis a cunoașterii care ne orientează acțiunile în viața de fiecare zi, și întrucît doar tangențial sîntem interesați de modul în care această realitate poate apărea în variatele perspective teoretice ale intelectualilor, trebuie să începem prin a clarifica această realitate accesibilă în mod curent membrilor obișnuiți ai societății. Modul în care această realitate obișnuită poate fi influențată de construcțiile teoretice ale intelectualilor și ale altor mînuitori de idei este o altă problemă. Prin urmare, misiunea noastră, deși are un caracter teoretic, se va axa pe înțelegerea unei realități care constituie obiectul de studiu al științei empirice a sociologiei, adică lumea obișnuită, de fiecare zi.

Este evident, așadar, că scopul nostru *nu* este să ne angajăm în filosofie. Cu toate acestea, dacă dorim să înțelegem viața cotidiană, înainte de a trece la analiza sociologică propriu-zisă, trebuie să luăm în considerație caracterul său intrinsec. Viața de fiecare zi se prezintă ca o realitate interpretată de oameni și avînd pentru ei o semnificație subiectivă, ca o lume coerentă. Ca sociologi, vom lua ca obiect al analizelor noastre tocmai această realitate. În cadrul sociologiei, ca știință empirică, este posibil să considerăm această realitate ca dată, să luăm ca fapte reale anumite fenomene particulare care apar în sînul ei, fără a mai căuta temeiurile acestei realități, obiectiv care revine filosofiei. Cu toate acestea, dat fiind scopul specific al acestui tratat, nu

putem să ocolim cu totul aspectul filosofic. Lumea vieții cotidiene nu este doar dată ca realitate pentru membrii obișnuiți ai societății, în acțiunile subiectiv-semnificative din viața lor. Ea este și lumea care se ivește din gîndurile și acțiunile lor și este menținută ca reală de acestea. Înainte de a reveni la sarcina noastră principală, trebuie, prin urmare, să încercăm să clarificăm bazele cunoașterii în viața cotidiană, adică obiectivarea proceselor (și a semnificațiilor) subiective prin care este construită lumea obișnuită *inter*-subiectivă.

Pentru scopul imediat aceasta este doar o sarcină preliminară și aici nu vom face mai mult decît să schițăm trăsăturile principale a ceea ce credem că este o soluție adecvată a problemei filosofice – adecvată, ne vom grăbi să precizăm, doar în sensul că ea poate servi ca un punct de plecare pentru analiza sociologică. Considerațiile care urmează vor avea deci natura unor prolegomene filosofice și, luate ca atare, pre-sociologice. Metoda pe care o considerăm cea mai potrivită pentru clarificarea bazelor cunoașterii în viața cotidiană este aceea a analizei fenomenologice, o metodă pur descriptivă și, ca atare, „empirică", dar nu și „științifică" – în sensul în care înțelegem natura științelor empirice.[1]

Analiza fenomenologică a vieții cotidiene, sau mai degrabă a experienței subiective din viața de fiecare zi, evită orice ipoteze cauzale sau genetice, precum și orice aserțiuni despre statutul ontologic al fenomenelor analizate. Este important să ne amintim în continuare acest lucru. Obișnuitul (*common-sense*) cuprinde nenumărate interpretări pre- și cvasi-științifice ale realității cotidiene, luată ca dată. Dacă vrem să descriem realitatea oferită de simțul comun trebuie să ne raportăm la aceste interpretări și, de asemenea, trebuie să ținem seama de caracterul său dat, luat ca „de la sine înțeles" – dar vom face aceasta între paranteze, să le zicem paranteze fenomenologice.

Conștiința este întotdeauna intențională, adică este întotdeauna orientată către obiecte. Niciodată nu putem să percepem substratul probabil al conștiinței ca atare, ci numai conștiința unui lucru sau a altuia. Acest fapt este valabil indiferent dacă obiectul conștiinței este experimentat ca

aparţinînd unei lumi fizice exterioare sau dacă este sesizat ca element al unei realităţi subiective interioare. Indiferent dacă Eu (acest pronume, folosit aici, ca şi în exemplificările următoare, la persoana întîi singular va juca în cele ce urmează rolul de conştiinţă de sine în viaţa de fiecare zi) stau şi contemplu panorama oraşului New York sau dacă îmi dau deodată seama de o neliniştе interioară, procesul de conştientizare implicat este intenţional în ambele cazuri. Acest fapt nu trebuie interpretat în sensul că starea de conştiinţă avută pe *Empire State Builiding* diferă de senzaţia de neliniştе. O analiză fenomenologică minuţioasă ar descoperi diferitele straturi ale experienţei şi diferitele structuri ale semnificaţiei implicate, de exemplu, în faptul de a fi fost odată muşcat de un cîine, al amintirii de a fi fost muşcat de un cîine, al fobiei faţă de cîini şi aşa mai departe. Ceea ce ne interesează aici este caracterul în general intenţional al întregii conştiinţe.

Obiecte diferite se prezintă conştiinţei drept componente ale unor sfere diferite ale realităţii. Îl percep pe omul cu care lucrez zi de zi ca aparţinînd unei realităţi foarte diferite de aceea a figurilor ce-mi apar în vis. Aceste două serii de obiecte îmi introduc în conştiinţă tensiuni foarte diferite şi eu le acord atenţie în feluri foarte diferite. Conştiinţa mea este, deci, capabilă să se mişte printre diferite sfere ale realităţii. Altfel spus, sînt conştient de lume ca fiind constituită din mai multe realităţi. Pe măsură ce mă deplasez de la o realitate la alta, trăiesc această trecere ca pe un şoc. Şocul acesta trebuie înţeles ca fiind cauzat de devierea atenţiei, necesară în această deplasare. Trezirea dintr-un vis ilustrează limpede această deviere.

Printre multiplele realităţi ale acestei lumi există una care poate fi privită ca realitatea prin excelenţă. Aceasta este realitatea vieţii cotidiene. Poziţia sa privilegiată o îndreptăţeşte la titlul de realitate supremă. Tensiunea conştiinţei este maximă în viaţa de fiecare zi; altfel spus, aceasta din urmă se impune conştiinţei masiv, urgent şi puternic. Este imposibil să fie ignorată, iar prezenţa sa imperativă nu poate fi diminuată. Prin urmare, realitatea vieţii cotidiene mă constrînge să fiu foarte

atent, să-mi trăiesc viaţa cotidiană în stare de trezie. Această stare de deplină trezie a existenţei cotidiene în realitatea curentă şi de sesizare continuă a ei, o consider ca fiind normală şi evidentă de la sine, adică ea constituie atitudinea mea firească.

Eu sesizez realitatea de fiecare zi ca fiind o realitate ordonată. Fenomenele sale sînt prestabilite în tipare ce par a fi independente de perceperea mea şi care se impun acesteia. Realitatea cotidiană pare deja obiectivată, constituită adică dintr-o ordonare a obiectelor care au fost desemnate *ca* obiecte înaintea intrării mele în scenă. Limbajul folosit zilnic îmi oferă permanent obiectivările necesare şi stabileşte ordinea în care ele capătă înţeles şi cadrul în care viaţa zilnică are sens pentru mine. Eu trăiesc într-o zonă precis definită; folosesc unelte obişnuite de lucru şi de trai, de la deschizătoare de conserve la maşini de sport, toate regăsindu-se în vocabularul tehnic al societăţii în care trăiesc. Trăiesc în mijlocul unui păienjeniş de relaţii umane, pornind de la clubul meu de şah şi sfîrşind la marginile Statelor Unite, care, de asemenea, sunt ordonate prin limbaj. Limbajul marchează în acest fel coordonatele vieţii mele în societate şi-mi umple viaţa cu obiecte folositoare şi pline de înţeles.

Realitatea vieţii zilnice este organizată în jurul unui „aici" al corpului meu şi al unui „acum" al prezentului meu. Acest „aici şi acum" constituie focarul atenţiei mele în raport cu realitatea vieţii cotidiene. *Realissimum*-ul conştiinţei mele mi se prezintă în viaţa cotidiană sub forma acestui „aici şi acum". Realitatea vieţii zilnice nu este, însă, epuizată de aceste prezenţe imediate, ci cuprinde şi fenomene care nu sînt prezente „aici şi acum". Aceasta înseamnă că trăiesc viaţa zilnică în funcţie de variatele grade de apropiere sau de îndepărtare de ea, spaţial şi temporal. Cea mai apropiată de mine este zona vieţii de fiecare zi, direct accesibilă manipulării mele corporale. Această zonă conţine lumea mea imediată, lumea în care acţionez ca să-i modific realitatea, sau lumea în care muncesc. În această lume a acţiunii, conştiinţa îmi este dominată de motive pragmatice, adică atenţia îmi este, în

esență, determinată de ceea ce fac, de ce am făcut sau de ce anume plănuiesc să fac. În acest sens, ea este prin excelență lumea *mea*. Știu, desigur, că realitatea vieții cotidiene are și zone care nu-mi sînt accesibile pe această cale, dar fie că ele nu mă interesează din punct de vedere pragmatic, fie mă interesează doar indirect, în măsura în care ar putea deveni pentru mine zone potențial amenințătoare. De regulă, interesul meu pentru zonele îndepărtate este mai mic și, în mod sigur, mai puțin urgent. Mă interesează foarte mult ansamblul de obiecte cu care am de-a face în activitățile mele zilnice – de pildă uneltele din garaj, dacă sînt mecanic. Mă interesează, chiar dacă mai puțin direct, ce se petrece în laboratoarele de testare din fabricile de automobile din Detroit – chiar dacă este foarte puțin probabil să lucrez vreodată în aceste laboratoare, dar ceea ce se face acolo va afecta cu siguranță viața mea de fiecare zi. Pot fi, de asemenea, interesat de ceea ce se întîmplă la Cape Kennedy sau în spațiul cosmic, dar acest interes este o chestiune personală, o preferință „de timp liber" mai curînd decît o necesitate urgentă a traiului meu zilnic.

Realitatea vieții cotidiene mi se mai prezintă ca o lume intersubiectivă, o lume pe care eu o împart cu alții. Această intersubiectivitate diferențiază clar realitatea cotidiană de alte realități pe care le cunosc. Dacă în lumea visurilor sînt singur, știu că lumea vieții zilnice este la fel de reală pentru ceilalți ca și pentru mine. De fapt, nu pot trăi în această lume cotidiană fără a intra în acțiune și a comunica în mod continuu cu ceilalți. Știu că atitudinea mea firească față de această lume corespunde cu atitudinea celorlalți, că și ei înțeleg obiectivările prin care se ordonează această lume, că și ei o organizează în jurul existenței lor, că *ei* trăiesc în ea „aici și acum" și au proiecte pentru a lucra în ea. Știu, de asemenea, că ceilalți au anumite perspective asupra acestei lumi care pot diferi de ale mele. „Aici"-ul meu este „acolo"-ul lor. „Acum"-ul meu nu se suprapune pe deplin cu al lor. Proiectele mele diferă de ale lor și pot chiar intra în conflict cu acestea din urmă. Cu toate acestea, știu că trăiesc împreună cu ei într-o lume comună.

Încă şi mai important, ştiu că există o corespondenţă continuă între înţelesurile *mele* şi înţelesurile *lor* asupra acestei lumi, că împărtăşim un acelaşi simţământ faţă de realitatea ei. Atitudinea firească este atitudinea conştiinţei obişnuite tocmai deoarece se raportează la o lume care este comună multor oameni. Cunoaşterea obişnuită este cunoaşterea pe care eu o împărtăşesc cu alţii în cursul activităţilor normale, obişnuite, de fiecare zi.

Realitatea vieţii cotidiene este considerată în mod firesc *a fi* însăşi realitatea. Ea nu necesită verificări suplimentare, simpla sa prezenţă este suficientă. Pur şi simplu ea *există*, ca un fapt de la sine evident şi la îndemînă. *Ştiu* că este reală. Deşi pot să mă îndoiesc de realitatea ei, sînt obligat să renunţ la această îndoială deoarece trăiesc normalitatea vieţii cotidiene. Această suspendare a îndoielii este într-atît de fermă încît pentru a o abandona, cum aş fi tentat să fac, de exemplu prin meditaţie filosofică sau religioasă, ar trebui să trec printr-o situaţie limită. Lumea vieţii cotidiene se auto-proclamă, iar dacă doresc să pun în discuţie această proclamare trebuie să mă angajez într-un efort deliberat şi deloc uşor. Tranziţia de la atitudinea naturală la cea teoretică a filosofului sau a omului de ştiinţă ilustrează acest aspect. Nu toate aspectele acestei realităţi sînt însă la fel de lipsite de probleme. Viaţa cotidiană este divizată în sectoare, dintre care unele sînt percepute prin rutină, iar altele pentru că ridică probleme de un fel sau altul. Să presupunem că sînt un mecanic auto şi că mă pricep de minune la toate automobilele de fabricaţie americană. Tot ce are legătură cu acestea este pentru mine o chestiune de rutină, o faţetă neproblematică a vieţii mele cotidiene. Dar într-o zi, în garaj, cineva îşi face apariţia şi îmi cere să-i repar un Volkswagen. Atunci sînt obligat să intru în lumea problematică a automobilelor de fabricaţie străină. Pot face acest lucru fără tragere de inimă, sau cu o curiozitate profesională, dar în fiecare caz sînt pus în faţa unor probleme care nu mai sînt de rutină. În acelaşi timp, desigur, nu voi părăsi realitatea vieţii mele cotidiene. Mai mult chiar, aceasta se îmbogăţeşte pe măsură ce asimilez cunoştinţele şi

priceperea cerute de repararea mașinilor străine. Realitatea cotidiană cuprinde ambele tipuri de domenii atîta vreme cît ceea ce pare a fi o problemă nu aparține unei realități cu totul diferite (de exemplu, realitatea fizicii teoretice sau a coșmarurilor). Atîta vreme cît deprinderile vieții zilnice continuă fără întrerupere, ele apar ca fiind neproblematice.

Dar chiar și sectorul neproblematic al realității cotidiene rămîne așa doar în mod provizoriu, adică pînă cînd continuitatea sa este întreruptă de apariția unei probleme. Atunci cînd aceasta se întîmplă, realitatea vieții cotidiene caută să integreze sectorul problematic în ceea ce este deja neproblematic. Cunoașterea întemeiată pe simțul comun cuprinde o serie de instrucțiuni despre cum se poate face acest lucru. De pildă, cei cu care lucrez nu prezintă probleme pentru mine atîta vreme cît își îndeplinesc muncile lor de rutină, familiare, cu care sînt obișnuiți – bătînd la mașină, să zicem, la un birou alăturat. Ei devin problematici dacă își întrerup aceste activități de rutină – adunîndu-se, să zicem, într-un colț și vorbind în șoaptă. Dacă mă întreb asupra sensului acestei conduite neobișnuite, îmi apar un număr de posibilități prin care cunoașterea mea comună să se poată reintegra în rutina neproblematică a vieții de fiecare zi: ei se pot consulta despre cum se repară o mașină de scris defectă, sau poate că vreunul dintre ei a primit un ordin urgent de la șef ș.a.m.d. Dar s-ar putea să mă gîndesc că ei discută hotărîrea sindicatului de a declanșa o grevă, subiect care nu intră printre preocupările mele, dar care este cuprins în spectrul de probleme pe care cunoașterea mea comună le poate trata. O va trata, însă, *ca* pe o problemă simplă și nu o va reintegra direct în sectorul neproblematic al vieții cotidiene. Dacă, însă, ajung la concluzia că acești colegi ai mei au înnebunit cu toții subit, problema cu care mă confrunt este de cu totul alt gen. Sînt pus acum în fața unei probleme care transcende granițele realității cotidiene și indică o realitate cu totul diferită. Într-adevăr, concluzia mea că acești colegi au înnebunit implică *ipso facto* că ei au intrat într-o lume diferită de lumea comună a vieții cotidiene.

În comparație cu realitatea vieții cotidiene, alte realități par niște zone de semnificație cu totul limitate, enclave în realitatea supremă, marcate prin înțelesuri și moduri de experiență strict delimitate. Realitatea supremă le învăluie din toate părțile și conștiința revine întotdeauna la realitatea supremă, ca dintr-o excursie. Acest lucru este vizibil chiar din exemplele de mai sus, al realității visului sau a gîndirii teoretice. „Comutări" similare au loc între lumea vieții cotidiene și lumea jocului, atît în jocul copiilor cît și, chiar mai evident, al adulților. Teatrul oferă un excelent exemplu pentru un asemenea joc al adulților. Tranziția între realități este marcată prin ridicarea și căderea cortinei. Cînd aceasta se ridică, spectatorul este „transportat în altă lume", cu înțelesurile sale proprii și cu o ordine care poate sau nu poate avea prea mult de-a face cu ordinea vieții zilnice. Cînd ea cade, spectatorul „revine în realitate", adică în realitatea supremă a vieții cotidiene, în comparație cu care realitatea prezentată pe scenă apare acum simplistă și efemeră, oricît de convingătoare ar fi fost reprezentația cu cîteva momente mai înainte. Experiența estetică și cea religioasă sînt fecunde în producerea unor treceri de acest fel, deoarece arta și religia sînt producătoare prolifice de zone personale de semnificații.

Toate zonele personale de semnificație se caracterizează prin distragerea atenției de la realitatea cotidiană. Deși există, desigur, abateri ale atenției *în cadrul* vieții cotidiene, trecerea spre o zonă personală de înțelesuri este de un gen cu mult mai radical. Sub tensiune pot avea loc modificări radicale. În contextul experienței religioase această modificare a fost pe drept numită „salt". Este important să subliniem, totuși, că realitatea cotidiană își păstrează statutul său de supremație chiar și în cazul unor astfel de salturi. Acest lucru este asigurat, categoric, de limbaj. Limbajul obișnuit de care dispun pentru obiectivarea experiențelor mele este înrădăcinat în viața de fiecare zi și mă reorientează către aceasta chiar și atunci cînd îl folosesc pentru interpretarea experiențelor din zonele personale de înțelesuri. De regulă, deci, eu „deformez" realitatea acestor experiențe de îndată ce încep să folosesc

limbajul obişnuit pentru a le interpreta, adică „trec" experienţele neobişnuite înapoi, spre realitatea supremă a vieţii cotidiene. Acest fapt este uşor de văzut în cazul visului, dar este tipic şi pentru cei care încearcă să descrie lumi de semnificaţii teoretice, estetice sau religioase. Fizicianul teoretician afirmă că noţiunea sa de spaţiu nu poate fi comunicată prin limbaj, întocmai cum face şi artistul cînd se referă la semnificaţia creaţiilor sale sau misticul cu privire la contactele sale cu divinitatea. Toţi aceştia însă – visătorul, fizicianul, artistul şi misticul – trăiesc *de asemenea* în realitatea cotidiană. Şi una dintre problemele lor principale constă tocmai în a interpreta coexistenţa acestei realităţi cu enclavele de realitate în care s-au aventurat.

Lumea vieţii de fiecare zi este structurată atît spaţial cît şi temporal. Structura spaţială este destul de marginală pentru a face obiectul acestor consideraţii. Nu vom spune decît că şi aceasta are o dimensiune socială, în virtutea faptului că domeniul meu de manifestare se intersectează cu al celorlalţi. Mai importantă pentru obiectivele noastre este structura temporală a vieţii cotidiene.

Temporalitatea este o proprietate intrinsecă a conştiinţei. Fluxul conştiinţei este întotdeauna ordonat temporal. Întrucît temporalitatea este accesibilă intrasubiectiv, se poate face o diferenţiere între multiplele sale niveluri. Fiecare individ este conştient de curgerea interioară a timpului, iar aceasta se bazează pe ritmurile fiziologice ale organismului, deşi nu este identică cu acestea. Nu vom intra într-o analiză detaliată a acestor niveluri ale temporalităţii intrasubiective, întrucît ar depăşi cu mult scopul acestei introduceri. Cum am mai spus, însă, şi intersubiectivitatea are în viaţa cotidiană o dimensiune temporală. Lumea cotidiană are propriul său timp standard, care este accesibil intersubiectiv. Acest timp standard poate fi înţeles ca intersecţia dintre timpul cosmic şi calendarul stabilit social, fundamentat pe secvenţele temporale ale naturii, pe de o parte, şi pe timpul interior, cu diferenţierile sale deja menţionate, pe de altă parte. Între aceste variate niveluri ale temporalităţii nu poate exista niciodată o simultaneitate deplină,

așa cum arată clar, de exemplu, experiența așteptării. Atît propriul meu organism cît și societatea în care trăiesc îmi impun, mie și timpului meu interior, anumite secvențe de evenimente care implică așteptarea. S-ar putea să doresc să particip la un eveniment sportiv, dar trebuie să aștept pînă mi se vindecă genunchiul rănit. Sau trebuie să aștept încheierea unor formalități care să ateste calificarea mea oficială pentru participare. Se poate vedea lesne că structura temporală a vieții cotidiene este extrem de complexă, deoarece nivelurile diferite ale temporalității prezente empiric trebuie corelate „din mers".

Structura temporală a vieții cotidiene mă pune față în față cu o facticitate pe care trebuie să o evaluez, în raport cu care trebuie să-mi sincronizez propriile proiecte. În realitatea cotidiană eu găsesc timpul continuu și finit. Întreaga mea existență în această lume este în mod continuu ordonată de timpul său, ba chiar este învăluită de acesta. Propria mea viață este un episod în curgerea convențională a timpului. Timpul era acolo înainte ca eu să mă fi născut și va rămîne acolo și după ce voi muri. Conștiința morții mele inevitabile face ca *pentru mine* acest timp să fie finit. Pentru a-mi realiza proiectele dispun numai de o anumită perioadă de timp și cunoașterea acestui fapt îmi influențează atitudinea față de respectivele proiecte. Dar, întrucît nu vreau să mor, această cunoaștere aduce în proiectele mele o anxietate subiacentă. Astfel, nu voi putea repeta la nesfîrșit participarea mea la evenimente sportive. Știu că îmbătrînesc. S-ar putea chiar ca aceasta să fie ultima ocazie în care am șansa să particip. Așteptarea mea va fi tensionată în măsura în care limita timpului îmi afectează proiectele.

Așa cum deja am menționat, structura temporală este și coercitivă. Nu pot inversa după voia mea secvențele impuse de ea – „mai întîi lucrurile dintîi" constituie un element esențial al cunoașterii mele despre viața cotidiană. Astfel, nu mă pot prezenta la un examen înainte de a fi urmat niște programe educaționale, nu-mi pot practica profesia înainte de a fi trecut acest examen și așa mai departe. Aceeași structură temporală oferă, de asemenea, și istoricitatea care determină situația mea în lumea cotidiană. M-am născut la o anumită dată, am intrat

la şcoală în altă dată, am început să muncesc în alta ş.a.m.d. Aceste date sînt însă „localizate" într-o istorie cu mult mai cuprinzătoare, iar această „localizare" modelează în mod decisiv situaţia mea. Astfel, m-am născut în anul marii prăbuşiri a sistemului bancar, atunci cînd tata şi-a pierdut întreaga avere, am intrat la şcoală exact înainte de revoluţie, am început să lucrez imediat după ce a izbucnit războiul ş.a.m.d. Structura temporală a vieţii cotidiene nu numai că impune secvenţe prearanjate asupra „agendei" unei singure zile, dar se impune şi asupra întregii mele biografii. În cadrul coordonatelor stabilite de această structură temporală, îmi înţeleg mai bine „agenda" mea zilnică şi biografia generală. Ceasul şi calendarul mă asigură, de fapt, că sînt un „om al timpului meu". Viaţa cotidiană îşi păstrează pentru mine aspectul său de realitate numai în cadrul acestei structuri temporale. Astfel, în cazul în care aş putea fi „dezorientat" dintr-un motiv sau altul (de pildă, pentru că am fost implicat într-un accident de maşină şi am leşinat), simt o nevoie aproape instinctivă să mă „reorientez" în structura temporală a vieţii cotidiene. Privesc la ceas şi încerc să-mi amintesc în ce zi mă aflu. Prin acest simplu act reintru în realitatea vieţii cotidiene.

2. INTERACŢIUNEA SOCIALĂ ÎN VIAŢA COTIDIANĂ

Realitatea vieţii cotidiene este împărtăşită cu alţii. Dar cum au trecut aceşti „alţii" prin experienţa vieţii cotidiene? Şi aici este posibil să facem o distincţie între mai multe tipuri de asemenea experienţe.

Experienţa cea mai importantă cu ceilalţi se petrece în situaţii de tip „faţă-în-faţă", care este cazul prototip al interacţiunii sociale. Toate celelalte cazuri derivă din acesta.

Într-o situaţie faţă-n-faţă îl întîlnesc pe celălalt într-un prezent concret şi viu împărtăşit de amîndoi. Eu ştiu că în acelaşi prezent concret mă întîlneşte şi el. „Aici şi acum"-ul meu şi al lui se influenţează reciproc pe durata situaţiei faţă-n-faţă. Ca rezultat, apare un continuu schimb între

expresivitatea lui şi a mea. Îl văd zîmbind, apoi reacţionînd la încruntarea mea, apoi zîmbind din nou cînd iar zîmbesc, şi vice versa, iar această reciprocitate continuă a actelor expresive este accesibilă, simultan, amîndurora. Aceasta înseamnă că, într-o situaţie faţă-n-faţă, subiectivitatea celuilalt îmi este accesibilă printr-un maximum de simptome. Desigur, eu pot interpreta greşit unele dintre aceste simptome. Eu pot crede că celălalt îmi zîmbeşte cînd, de fapt, el mă priveşte cu condescendenţă. Cu toate acestea, nici o altă formă de interacţiune socială nu poate exprima largul spectru de simptome ale subiectivităţii ce apar într-o situaţie faţă-n-faţă. Numai în acest caz subiectivitatea celuilalt este atît de categoric „apropiată". Toate celelalte forme de relaţionare cu celălalt sînt, într-o măsură sau alta, „distante".

Într-o situaţie faţă-n-faţă, celălalt este pe deplin real. Această realitate este o parte a realităţii globale a vieţii cotidiene şi, ca atare, este masivă şi constrîngătoare. Desigur, „celălalt" îmi poate apărea ca real fără ca eu să-l fi întîlnit faţă în faţă – datorită reputaţiei lui, să zicem, sau pentru că doar am corespondat cu el. Cu toate acestea, el devine real pentru mine numai atunci cînd îl întîlnesc faţă în faţă. Se poate, desigur, argumenta că celălalt este mai real pentru mine, într-o situaţie faţă-n-faţă, decît sînt eu însumi. Fără îndoială, eu „mă cunosc pe mine însumi" mai bine decît îl cunosc pe el. Propria mea subiectivitate îmi este accesibilă într-un mod în care a lui nu-mi poate fi accesibilă, indiferent cît de „apropiată" ar fi relaţia dintre noi. Trecutul meu îmi stă la dispoziţie în memorie într-o completitudine cu care, însă, nu aş putea reconstitui vreodată trecutul lui, oricîte lucruri mi-ar povesti el despre acest trecut. Dar această „cunoaştere mai bună" despre mine însumi necesită reflecţie. Ea nu îmi apare imediat. Celălalt însă *este* nemijlocit cunoscut în situaţia faţă-n-faţă. Ca urmare, „ce este el" este o informaţie care îmi este mereu accesibilă. Această accesibilitate este continuă şi prereflexivă. Dimpotrivă, „ce sînt eu" *nu*-mi este o informaţie accesibilă. Pentru a o căpăta trebuie să opresc spontaneitatea continuă a trăirilor mele şi să-mi îndrept atenţia deliberat către mine

însumi. Mai mult chiar, o astfel de reflecție asupra propriei mele persoane este de obicei prilejuită de atitudinea pe care *celălalt* o adoptă față de mine. Este un răspuns tipic de „oglindire" a atitudinii celuilalt.

Decurge de aici că relațiile cu ceilalți în situații de tip față-n-față sînt foarte flexibile. Privind lucrurile dintr-o perspectivă negativă, se poate spune că este destul de greu să impui niște modele rigide în interacțiunile față-n-față. Orice modele ai introduce, ele vor fi continuu modificate prin extrem de multicolorul și subtilul schimb de semnificații subiective aflat în curs. De exemplu, eu îl pot privi pe celălalt ca pe un individ cu totul neprietenos față de mine și să acționez față de el – după un tipar de „relații neprietenoase", așa cum le înțeleg eu. Într-o situație față-n-față, totuși, celălalt m-ar putea pune în fața unor atitudini și acte care contrazic acest tipar, poate chiar pînă la punctul la care să fiu obligat să abandonez tiparul ca fiind inaplicabil și să le consider ca fiind prietenești. Altfel spus, tiparul nu poate susține dovezile copleșitoare ale subiectivității celuilalt care-mi devin accesibile în situația față-n-față. Dimpotrivă, îmi este cu mult mai ușor să trec cu vederea astfel de dovezi atîta vreme cît nu-l întîlnesc pe celălalt față-n-față. Chiar și în cazul unei relații relativ „apropiate", cum ar fi aceea menținută numai prin corespondență, eu pot respinge aspirațiile la prietenie ale celuilalt, ca nereprezentînd de fapt atitudinea lui subiectivă față de mine, deoarece în această corespondență pur și simplu îmi lipsește prezența reală, imediată, continuă și masivă a expresivității sale. Este, desigur, posibil ca eu să interpretez greșit intențiile celuilalt, chiar și în situația față-n-față, dar este la fel de posibil ca și celălalt să-și ascundă „ipocrit" intențiile sale. Oricum, atît interpretarea eronată cît și „ipocrizia" sînt mai greu de susținut în interacțiunea față-n-față decît în formele mai puțin „apropiate" ale relațiilor sociale.

Pe de altă parte, îl pot percepe pe celălalt prin mijlocirea unor scheme tipizante chiar și într-o situație față-n-față, deși aceste scheme sînt mai „vulnerabile" în interferență cu el decît în cazul formelor mai „îndepărtate" de interacțiune. Altfel

spus, deşi comparativ este mai greu să se impună modele rigide interacţiunii faţă-n-faţă, chiar şi aceasta este conturată încă de la început dacă are loc în cadrul rutinei cotidiene. (Putem amîna pentru mai tîrziu cazurile de interacţiune dintre persoane complet străine, care nu au un fond comun de experienţă cotidiană.) Realitatea vieţii cotidiene conţine scheme tipizante în funcţie de care ceilalţi sînt percepuţi şi „trataţi" în întîlnirile faţă-n-faţă. Astfel, îl pot percepe pe celălalt ca „bărbat", ca „european", ca „client", ca „un individ jovial" ş.a.m.d. Toate aceste tipizări influenţează pe parcurs interacţiunea mea cu el, de exemplu cînd îi propun să facem un tur de noapte al oraşului înainte de a încerca să-i vînd un produs. Interacţiunea noastră faţă-n-faţă va fi modelată prin aceste tipizări atîta vreme cît acestea nu devin problematice prin interferenţa cu el. Astfel, el poate arăta că, deşi este „bărbat", „european" şi „client", este de asemenea un moralist convins şi că ceea ce părea la început a fi jovialitate este de fapt expresia dispreţului faţă de americani, în general şi, mai ales, faţă de comercianţii americani. În această situaţie, desigur că schema mea tipizantă va trebui schimbată şi seara proiectată ar trebui reprogramată în concordanţă cu această modificare. Dacă nu sînt astfel alterate, tipizările vor rămîne valabile pînă la obţinerea unor date noi şi vor determina acţiunile mele în situaţia dată.

Schemele tipizante implicate în situaţii faţă-n-faţă sînt, desigur, reciproce. Celălalt de asemenea mă percepe într-o manieră tipizantă – ca fiind „bărbat", „american", „comerciant", „un băiat simpatic". Tipizările lui sînt la fel de susceptibile la interferenţa mea ca şi ale mele la interferenţa lui. Cu alte cuvinte, cele două scheme tipizante intră într-o „negociere" continuă în situaţia faţă-n-faţă. În viaţa cotidiană, o astfel de „negociere" este susceptibilă de a fi prearanjată într-un mod tipic – cum se întîmplă în procesul tipic de „tîrguială" dintre vînzător şi cumpărător. Prin urmare, de cele mai multe ori contactele mele cu alţii în viaţa cotidiană sînt tipice în dublu sens – îl văd pe celălalt *ca* pe un tip şi interacţionez cu el într-o situaţie care este ea însăşi tipică.

Tipizările interacțiunii sociale devin din ce în ce mai anonime pe măsură ce se îndepărtează de situația față-n-față. Orice tipizare are, desigur, un caracter anonim la început. Dacă îl tipizez pe prietenul meu Henry ca fiind un membru al categoriei X (ca fiind englez, de exemplu), interpretez *ipso facto,* cel puțin anumite aspecte ale comportării sale, ca fiind rezultatul acestei tipizări – de exemplu, gusturile sale culinare sînt tipice englezilor, ca și manierele sale sau unele reacții emoționale etc. Aceasta înseamnă, însă, că aceste caracteristici și acțiuni ale prietenului meu Henry aparțin *oricui* face parte din categoria englezilor, adică percep aceste aspecte ale ființei sale în termeni anonimi. Cu toate acestea, atîta vreme cît prietenul meu Henry este accesibil în plenitudinea expresivității sale într-o situație față-n-față, el va altera imaginea mea tipizată a englezului anonim și se va manifesta ca un individ unic și deci atipic – adică, întocmai ca prietenul meu Henry. Anonimitatea tipului este în mod evident mai puțin susceptibilă de acest gen de individualizare atunci cînd interacțiunea față-n-față ține de trecut (prietenul meu Henry, *englezul*, fostul meu coleg de la universitate); cînd este de natură superficială și trecătoare (englezul pe care l-am întîlnit în tren) sau cînd nu a avut niciodată loc (concurenții mei de afaceri din Anglia).

Un aspect important al experienței altora în viața cotidiană este prin urmare caracterul direct sau indirect al acestei experiențe. În orice moment este posibil să fac o distincție între partenerii cu care interacționez în situații față-n-față și alți indivizi, care sînt doar contemporanii mei, cei despre care îmi aduc aminte într-o măsură mai mare sau mai mică, sau cei despre care știu doar din auzite. În situații față-n-față dispun de probe directe asupra individului, a acțiunilor sau trăsăturilor sale etc. Acest lucru nu se întîmplă în cazul contemporanilor – despre aceștia am doar cunoștințe vagi, mai mult sau mai puțin sigure. Mai mult, de indivizii din jurul meu trebuie să țin seama în situații față-n-față, pe cînd spre cei care-mi sînt numai contemporani pot cel mult să-mi îndrept gîndul, deși nu sînt obligat să o fac. Anonimitatea crește pe măsură ce trec de

la prima categorie la cealaltă, deoarece caracterul anonim al tipizărilor prin care percep indivizii în situații față-n-față este în permanență „completat" de pluralitatea simptomelor „vii" referitoare la o ființă umană concretă.

Aceasta nu este, desigur, totul. Există deosebiri evidente în ceea ce privește experiența mea despre cei care-mi sînt doar contemporani. Cu unii dintre ei am avut deseori experiența unor situații față-n-față și mă aștept să-i reîntîlnesc din nou (ca pe prietenul meu Henry); pe alții mi-i *amintesc* ca ființe umane concrete dintr-o întîlnire anterioară (blonda cu care m-am încrucișat pe stradă), dar întîlnirea a fost scurtă și, foarte probabil, nu se va repeta. Despre mulți alții *știu* că sînt ființe umane, dar îi pot percepe doar prin mijlocirea unor tipizări anonime mai mult sau mai puțin corelate (concurenții mei britanici, Regina Angliei). În această ultimă categorie pot face iar o distincție între parteneri pe care i-aș putea întîlni în situații față-n-față (concurenții britanici) și parteneri potențiali dar improbabili (Regina Angliei).

Gradul de anonimitate care caracterizează experiența mea cu ceilalți în viața cotidiană depinde, însă, de încă un factor. Pe vînzătorul de ziare din colțul străzii îl întîlnesc la fel de des ca și pe soția mea. El este însă mai puțin important pentru mine și nu sînt în relații strînse cu el. El poate rămîne relativ anonim pentru mine. Gradul de interes și gradul de intimitate se pot combina, crescînd sau micșorînd anonimitatea experienței. Ele o pot de asemenea influența independent unul de altul. Pot fi în termeni destul de apropiați cu mulți membri ai unui club de tenis și în termeni foarte formali cu șeful meu. Cu toate acestea, cei dintîi, deși nu sînt complet anonimi, pot fi puși laolaltă sub eticheta „gașca aceea de la club", în timp ce ultimul iese în evidență ca un individ unic. Și, în sfîrșit, anonimitatea poate deveni aproape completă în cazul unor tipizări despre care nu se intenționează să devină vreodată individualizate – cum ar fi „cititorul tipic al ziarului *Times*" din Londra. „Sfera" tipizării – și deci a anonimității sale – poate fi extinsă, în ultimă instanță, pînă la a vorbi de „opinia publică britanică".

Realitatea socială a vieții cotidiene este deci percepută printr-un continuum de tipizări, care devin cu timpul anonime, pe măsură ce sînt mai îndepărtate de „aici și acum"-ul situației față-n-față. La un pol al acestui continuum se află acei „alți" cu care eu interacționez frecvent și intens în situații față-n-față – „cercul meu interior", cum ar putea fi numit. La celălalt pol se află abstracții anonime, care prin natura lor nu sînt accesibile în interacțiuni față-n-față. Structura socială este suma acestor tipizări și a tiparelor recurente de interacțiune stabilite cu ajutorul acestora. Ca atare, structura socială constituie un element esențial al realității cotidiene.

Ar mai trebui menționat aici încă un aspect, deși nu-l vom putea dezvolta. Relațiile mele cu alții nu sînt mărginite la prieteni, rude, asociați sau simpli contemporani. Trebuie să intru în relație și cu predecesorii sau succesorii mei, cu toți cei care m-au precedat sau mă vor urma în istoria lungă a societății mele. Cu excepția celor care mi-au fost asociați în trecut (prietenul meu Henry, decedat), la alți predecesori mă refer prin tipizări anonime – „stră-străbunicii mei imigranți" sau, chiar mai mult, „Părinții Fondatori" ai Statelor Unite. Succesorii mei, pentru motive lesne de înțeles, sînt tipizați într-un mod de asemenea anonim – „copiii copiilor mei" sau „generațiile viitoare". Aceste tipizări sînt proiecții absolut găunoase, complet lipsite de conținut individualizat, în timp ce tipizările predecesorilor au măcar un oarecare conținut, chiar dacă excesiv de mitic. Caracterul anonim al celor două feluri de tipizări nu împiedică, totuși, pătrunderea lor ca elemente în realitatea vieții cotidiene, uneori chiar într-un mod foarte imperativ. La urma urmei, îmi pot sacrifica viața din devotament pentru Părinții Fondatori – dar, la fel de bine, și pentru generațiile următoare.

3. LIMBAJUL ȘI CUNOAȘTEREA ÎN VIAȚA COTIDIANĂ

Expresivitatea umană este capabilă de obiectivare, adică să se manifeste prin produse ale activității umane care devin apoi accesibile atît producătorilor lor cît și altor semeni ca elemente

ale unei lumi comune. Astfel de obiectivări servesc ca indicii mai mult sau mai puțin durabile ale proceselor subiective ale producătorilor lor, ceea ce le permite să-și extindă disponibilitatea dincolo de situațiile față-n-față în care semenii pot fi percepuți direct. De exemplu, într-o situație față-n-față o atitudine subiectivă de mînie este exprimată direct printr-o varietate de indicii corporale – mina facială, poziția generală a corpului, anumite mișcări ale brațelor sau picioarelor ș.a.m.d. Aceste indicii sînt permanent accesibile în situațiile față-n-față, ceea ce permite de fapt accesul spre subiectivitatea altuia. Aceleași indicii sînt incapabile să supraviețuiască după ce a trecut prezentul viu al unei situații față-n-față. Mînia poate fi însă obiectivată și prin intermediul unei arme. Să zicem că eu m-am certat cu cineva, care mi-a pus în față destule semnale evidente ale mîniei sale. În noaptea următoare mă trezesc cu un cuțit înfipt în tăblia de deasupra patului. Cuțitul *ca* obiect real, exprimă într-un fel mînia adversarului meu. El îmi deschide drumul către subiectivitatea lui, cu toate că atunci cînd l-a aruncat eu dormeam și nu l-am văzut, iar el a fugit după ce a ratat ținta. Dacă las cuțitul acolo unde este înfipt, mă pot uita la el în dimineața următoare și îmi va evoca mînia celui care l-a aruncat. Apoi pot veni și alții și, privind cuțitul, pot ajunge la aceleași concluzii. Prin urmare, cuțitul înfipt deasupra patului meu a devenit un element accesibil obiectiv al realității pe care eu o împărtășesc cu adversarul meu și cu alți oameni. Se poate presupune că acest cuțit nu a fost anume fabricat cu scopul exclusiv de a fi aruncat *în mine*. Dar el exprimă o intenție subiectivă de violență, fie că aceasta a fost motivată de mînie sau de considerente utilitare, cum ar fi aceea de a omorî pentru hrană. Arma *ca* obiect din lumea reală, continuă să fie privită ca exprimînd o intenție generală de violentare, ușor de recunoscut de către oricine știe ce semnifică o armă. Prin urmare, arma este, în egală măsură, un produs uman și o obiectivare a subiectivității umane.

Realitatea vieții cotidiene nu este saturată cu obiectivări; ea doar devine posibilă datorită lor. Sînt în permanență înconjurat de obiecte care „proclamă" intențiile subiective ale semenilor din jur, cu toate că uneori îmi vine greu să fiu sigur

în privința a ce anume „proclamă" un anumit obiect, mai ales dacă el este produs de oameni pe care nu i-am cunoscut bine sau chiar deloc în situații față-n-față. Orice etnolog sau arheolog poate depune mărturie despre asemenea dificultăți, dar simplul fapt că el le *poate* depăși și poate reconstitui doar din vestigii intențiile subiective ale unor oameni ale căror societăți au dispărut de milenii constituie o dovadă grăitoare a puterii trainice a obiectivării omului.

Un caz special dar deosebit de important de obiectivare este acela al semnalizării, adică al producerii de semnale de către oameni. Un semnal poate fi deosebit de alte obiectivări prin intenția sa explicită de a servi ca un indicator pentru o anumită semnificație subiectivă. Desigur, orice obiectivare este susceptibilă de a fi utilizată ca semnal, deși ea nu a fost inițial produsă cu această intenție. De exemplu, o armă a fost probabil inițial produsă pentru vînătoare, dar după aceea (într-un ceremonial, să zicem) ea a devenit un semnal pentru agresivitate și violență. Există însă unele obiectivări care încă de la început au servit explicit ca semnale. De exemplu, în loc să arunce un cuțit spre mine (un act care era probabil intenționat să mă ucidă, dar despre care se poate presupune de asemenea că era intenționat doar să-mi semnalizeze această posibilitate), adversarul meu ar fi putut să deseneze cu negru un X pe ușa mea, un semn, să zicem, că în prezent ne aflăm în stare de dușmănie. Un astfel de semnal, care nu are alt scop decît de a indica înțelesul subiectiv dat de cel care l-a făcut, este astfel accesibil obiectiv în realitatea comună pe care el și eu o împărtășim cu alți oameni. Eu îi recunosc înțelesul, ca și ceilalți oameni, semnul fiind, de fapt acceesibil și producătorului său ca o „rămășiță" a intenției sale inițiale. Din cele de mai sus este limpede că există o mare fluiditate între utilizările instrumentală și semnalizatoare ale unor obiectivări. Cazul special al magiei, în care există o foarte interesantă combinare a acestor două tipuri de utilizări, nu ne va preocupa aici.

Semnalele sînt grupate în cîteva sisteme. Există, astfel, sisteme de semnale gestuale, de mișcări corporale modelate, de diferite seturi de obiecte materiale etc. Semnalele și

sistemele de semnale sînt obiectivări în sensul că sînt accesibile în mod obiectiv în afara exprimării „aici şi acum" a intenţiilor subiective. Această „separabilitate" faţă de exprimarea imediată a subiectivităţii este de asemenea legată de semnalele care necesită prezenţa mediatoare a corpului. Astfel, executarea unui dans care exprimă o intenţie agresivă este un lucru cu totul diferit de faptul de a urla sau a ameninţa cu pumnii într-o izbucnire de furie. Aceste din urmă acte exprimă subiectivitatea mea „aici şi acum", în timp ce actul dintîi poate fi oarecum detaşat de această subiectivitate – poate că în timpul dansului nu sînt deloc furios sau agresiv, dar dansez pentru că sînt plătit să fac asta de către cineva care *este* furios. Cu alte cuvinte, dansul poate fi separat de subiectivitatea dansatorului într-un mod în care urletul *nu poate* fi separat de cel care urlă. Atît dansul cît şi urletul sînt manifestări ale expresivităţii corporale, dar numai cel dintîi are caracteristicile unui semnal obiectiv accesibil. Toate semnalele şi sistemele de semnale se caracterizează prin „separabilitate", dar ele pot fi diferenţiate în funcţie de gradul în care pot fi detaşate de situaţiile faţă-n-faţă. Astfel, dansul, este, în mod evident, mai puţin detaşat decît un obiect material care semnalizează acelaşi înţeles subiectiv.

Limbajul, care poate fi definit aici ca un sistem de semnale vocale, este cel mai important sistem de semnale din societatea umană. El se întemeiază pe capacitatea intrinsecă a organismului uman de expresivitate vocală, dar despre limbaj putem începe să vorbim abia după ce expresiile vocale au devenit apte să se desprindă de „aici şi acum"-ul stărilor subiective. Dacă urlu, mîrîi, mormăi sau şuier, aceasta nu se constituie încă într-un limbaj, deşi respectivele expresii vocale pot deveni lingvistice dacă sînt integrate într-un sistem de semnale obiectiv accesibil. Obiectivările obişnuite ale vieţii de fiecare zi sînt conservate în principal prin semnificare lingvistică. Viaţa de fiecare zi a omului se desfăşoară, mai presus de toate, cu ajutorul şi prin intermediul limbajului pe care el îl împarte cu cei din jur. Prin urmare, înţelegerea limbajului este esenţială pentru înţelegerea realităţii vieţii cotidiene.

Limbajul își are originile în situațiile față-n-față, dar poate fi cu ușurință desprins de ele. Aceasta nu doar pentru că eu pot țipa în întuneric sau la mare distanță, pot vorbi la telefon sau prin radio sau pot transmite semnificația lingvistică prin scris (acest ultim mod constituind de fapt un sistem de semnalizare de ordinul secund). Separarea limbajului se realizează în mult mai mare măsură în funcție de capacitatea sa de a comunica înțelesuri care nu sînt expresii directe ale subiectivității „aici și acum"-ului. Limbajul împarte această capacitate cu alte sisteme de semnalizare, dar varietatea și complexitatea sa îl fac cu mult mai ușor detașabil de situația față-n-față decît oricare altul (de exemplu, un sistem de gesticulație). Pot vorbi despre nenumărate subiecte care nu sînt prezente într-o situație față-n-față, inclusiv despre subiecte a căror experiență directă n-am avut-o și nici n-o voi avea vreodată. Pe această cale, limbajul este capabil să devină depozitarul obiectiv al unor vaste acumulări de semnificații și experiențe, pe care apoi le poate conserva de-a lungul timpului și le poate transmite generațiilor următoare.

Într-o situație față-n-față limbajul dispune de calitatea inerentă de reciprocitate, care îl distinge de orice alt sistem de semnale. Producerea continuă de semnale vocale în conversație poate fi bine sincronizată cu intențiile subiective curente ale celor care discută. Vorbesc în timp ce gîndesc, și tot așa face și partenerul meu de conversație. Amîndoi auzim ce spune fiecare dintre noi, practic chiar în momentul în care o spunem, ceea ce permite accesul continuu, sincronizat și reciproc la cele două subiectivități ale noastre, o apropiere intersubiectivă în situația față-n-față pe care nici un alt sistem de semnalizare nu-l poate duplica. Mai mult chiar, mă aud *pe mine însumi* în timp ce vorbesc; propriile mele înțelesuri subiective îmi devin astfel, în mod continuu și obiectiv accesibile și, *ipso facto*, ele devin „mai reale" pentru mine. Un alt fel de a pune această problemă ar putea fi acela al unui punct atins mai sus, privind „mai buna mea cunoaștere" a celuilalt, în comparație cu ceea ce cunosc despre mine însumi într-o situație față-n-față. Acest fapt aparent paradoxal a fost

explicat mai înainte prin accesibilitatea masivă, continuă şi prereflexivă a fiinţei celuilalt într-o situaţie faţă-n-faţă, comparativ cu necesitatea reflectării pentru disponibilizarea propriei mele fiinţe. Dar, în acest caz, cînd îmi obiectivez propria fiinţă prin mijlocirea limbajului, aceasta îmi devine accesibilă masiv şi continuu mie însumi, şi, în mod simultan îi pot răspunde spontan, fără a „întrerupe" reflecţia deliberat. Se poate spune aşadar că limbajul face ca subiectivitatea mea să devină „mai reală" nu numai pentru partenerul meu de discuţie, dar şi pentru mine însumi. Această capacitate a limbajului de a cristaliza şi a stabiliza în folosul meu propria mea subiectivitate este păstrată (chiar cu unele modificări) pe măsură ce limbajul este separat de situaţia faţă-n-faţă. Această caracteristică foarte importantă a limbajului este bine prinsă în zicala: „Omul trebuie să vorbească despre sine pînă ajunge să se cunoască".

Limbajul s-a născut din viaţa cotidiană şi se raportează în principal la aceasta; el se referă mai presus de toate la realitatea pe care eu o trăiesc cu conştiinţa pe deplin trează, dominată de o motivaţie pragmatică (adică de semnificaţii direct legate de acţiuni prezente sau viitoare) şi pe care eu o împărtăşesc cu ceilalţi într-un mod firesc, de la sine înţeles. Cu toate că limbajul poate fi folosit şi pentru referirea la alte realităţi, care vor fi discutate în continuare, chiar şi în acest caz el îşi păstrează temeiurile în realitatea obişnuită a vieţii cotidiene. Ca sistem de semnalizare, limbajul are calitatea obiectivităţii. Întîlnesc limbajul ca facticitate exterioară mie şi totuşi el exercită un efect coercitiv asupra mea. Limbajul mă obligă să intru în anumite tipare. Nu pot recurge la sintaxa germană atîta vreme cît vorbesc engleza; nu pot folosi cuvinte inventate de băiatul meu de trei ani dacă vreau să comunic în afara familiei mele; trebuie să ţin seama de standardele actuale ale vorbirii corecte în diferite ocazii, chiar dacă le-aş prefera pe ale mele proprii, „nepotrivite". Limbajul mă înzestrează cu o posibilitate de-a gata pentru obiectivarea continuă a experienţei mele în curs de desfăşurare. Altfel spus, limbajul are o flexibilitate comunicativă atît de vastă încît îmi permite

să obiectivez o mare varietate de experienţe întîlnite în cursul vieţii. Limbajul tipizează de asemenea experienţele, ceea ce-mi permite să le includ în categorii largi, care au înţeles nu numai pentru mine, ci şi pentru cei din jur. Pe măsură ce tipizează, limbajul şi anonimizează experienţele, deoarece o experienţă tipizată poate, în principiu, să fie repetată de oricine intră în categoria respectivă. De exemplu, m-am certat cu soacra mea. Această experienţă concretă şi subiectiv unică este tipizată lingvistic în categoria „necaz cu soacra". Sub această formulare, ea are sens pentru mine, pentru alţii şi, probabil, pentru soacra mea. Aceeaşi tipizare atrage însă după sine şi anonimitatea. Nu numai eu, dar şi *oricine* altcineva (mai exact, oricine din categoria „ginere") poate avea „necazuri cu soacra". Pe această cale, experienţele mele biografice sînt grupate continuu sub categorii generale de înţelesuri care sînt reale atît obiectiv cît şi subiectiv.

Datorită capacităţii sale de a transcende „aici şi acum"-ul, limbajul leagă între ele diferite zone din realitatea cotidiană şi le integrează într-un întreg cu sens. Aceste transcenderi au dimensiuni spaţiale, temporale şi sociale. Prin limbaj pot depăşi fisura dintre zona mea de manifestare şi aceea a altuia, îmi pot sincroniza propria succesiune temporală biografică cu aceea a altuia şi pot conversa cu acesta despre indivizi sau colectivităţi cu care nu ne aflăm în prezent într-o interacţiune faţă-n-faţă. Ca rezultat al acestor acte de transcendere, limbajul este capabil să „facă prezente" o varietate de obiecte care sînt „aici şi acum" absente spaţial, temporal şi social. Prin aceasta, o vastă cantitate de experienţe şi semnificaţii pot fi obiectivate „aici şi acum". Mai simplu spus, o întreagă lume poate fi actualizată prin limbaj, în orice moment. Această putere de transcendere şi de integrare a limbajului se păstrează şi atunci cînd nu conversez în mod real cu altul. Prin obiectivare lingvistică, o întreagă lume îmi poate fi înfăţişată în orice moment, chiar şi atunci cînd „vorbesc cu mine însumi" în timp ce gîndesc de unul singur. În ceea ce priveşte relaţiile sociale, limbajul îi „face prezenţi" pentru mine nu numai pe cei care sînt fizic absenţi în acel moment, ci şi pe cei dintr-un trecut

amintit sau reconstruit, ca şi pe cei proiectaţi ca figuri imaginare în viitor. Toate aceste „prezenţe" pot fi pline de înţeles, desigur, în realitatea vieţii cotidiene aflată în curs de desfăşurare.

Mai mult, limbajul este capabil să transceandă cu totul realitatea vieţii cotidiene. El se poate raporta la experienţe care aparţin unor zone personale de semnificaţie şi poate cuprinde mai multe sfere discrete ale realităţii. De exemplu, eu pot interpreta „înţelesul" unui vis integrîndu-l lingvistic în ordinea vieţii zilnice. O astfel de integrare transpune realitatea discretă a visului în realitatea vieţii cotidiene, transformînd-o într-o enclavă a acesteia. Visul devine acum semnificativ în funcţie de realitatea cotidiană şi nu de propria sa realitate separată. Enclavele produse printr-o astfel de translare aparţin, într-un anumit sens, ambelor sfere ale realităţii. Ele sînt „localizate" într-o realitate, dar „se referă" la cealaltă.

Orice temă semnificativă care acoperă în acest fel mai multe sfere ale realităţii poate fi definită ca un simbol, iar modalitatea lingvistică prin care se realizează o astfel de transcendere poate fi numită limbaj simbolic. La nivel simbolic, semnalizarea lingvistică atinge, deci, desprinderea maximă de „aici şi acum"-ul vieţii cotidiene şi limbajul se avîntă spre regiuni care sînt nu numai *de facto* dar şi *a priori* inaccesibile experienţei zilnice. Limbajul construieşte acum enorme edificii de reprezentări simbolice, care domină de la mare înălţime realitatea vieţii cotidiene, ca nişte prezenţe gigantice dintr-o altă lume. Religia, filosofia, arta şi ştiinţa sînt, istoric vorbind, cele mai importante sisteme simbolice de acest fel. A le numi astfel nu înseamnă altceva decît că, în pofida desprinderii maxime de experienţa zilnică pe care construcţia acestor sisteme o necesită, ele pot fi, şi devin, într-adevăr, extrem de importante pentru realitatea vieţii cotidiene. Limbajul este capabil nu numai să construiască simboluri foarte abstracte faţă de experienţa zilnică, dar şi să „readucă" aceste simboluri în viaţa obişnuită şi să le înfăţişeze ca elemente obiectiv reale ale cotidianului. În acest fel, simbolismul şi limbajul simbolic devin constituenţi esenţiali ai realităţii vieţii şi ai perceperii

cotidiene, curente a acestei realităţi. Individul trăieşte zilnic într-o lume de semnale *şi* de simboluri.

Limbajul clădeşte domenii sau zone semantice de semnificaţie delimitate lingvistic. La organizarea acestor domenii semantice contribuie împreună vocabularul, gramatica şi sintaxa. Astfel, limbajul edifică scheme de clasificare pentru a diferenţia obiectele prin „gen" (care nu are nimic de-a face cu sexul, se înţelege) sau prin „număr"; modalităţi de a formula enunţuri despre acţiuni, nu numai despre stări; modalităţi de a indica gradul de apropiere, de intimitate socială etc. De exemplu, în limbile care fac distincţia între vorbirea personală şi cea formală cu ajutorul pronumelor (ca *tu* şi *vous* în franceză, sau *du* şi *Sie* în germană), această distincţie marchează coordonatele unui domeniu semantic care ar putea fi numit „zonă de intimitate". Aceasta este o lume a *tutoiement*-ului sau a *Bruderschaft*-ului (a „tutuirii" în limba română, *n. tr.*), care cuprinde o bogată colecţie de înţelesuri permanent accesibile pentru ordonarea experienţei mele sociale. Un asemenea domeniu semantic există, firește, şi pentru vorbitorul de limbă engleză, deşi acesta este încă şi mai strîns delimitat lingvistic. Sau, pentru a lua un alt exemplu, suma obiectivărilor lingvistice care ţin de profesia mea constituie un alt domeniu semantic, care ordonează cu sens toate evenimentele de rutină care au loc în activitatea mea zilnică. În domeniile semantice astfel construite este posibil să obiectivăm, să conservăm şi să acumulăm nu numai experienţa biografică, dar şi pe cea istorică. Acumularea, desigur, este selectivă, domeniile semantice determinînd ce anume va fi reţinut şi ce va fi „uitat" din experienţa totală a individului şi a societăţii. Datorită acestei acumulări se constituie o rezervă, un stoc social de cunoştinţe, care sînt transmise din generaţie în generaţie şi devin accesibile individului în viaţa de fiecare zi. În lumea obişnuită a vieţii cotidiane eu trăiesc avînd la îndemînă corpusuri de cunoştinţe specifice. Mai mult chiar, ştiu că şi alţii împărtăşesc cu mine cel puţin o parte a acestor cunoştinţe şi ei ştiu că eu ştiu acest lucru. Interacţiunea mea cu ceilalţi în viaţa cotidiană

este, prin urmare, în mod constant influențată de participarea noastră comună la acest stoc de cunoștințe accesibile social.

Stocul social de cunoștințe include cunoașterea propriei mele situații precum și a limitelor sale. De exemplu, știu că sînt sărac și că, în consecință, nu pot spera să locuiesc într-un cartier select. Această cunoaștere este desigur comună atît celor care sînt ei înșiși săraci cît și celor aflați într-o situație mai privilegiată. Participarea la stocul social de cunoștințe permite deci „plasarea" indivizilor în societate și „tratarea" lor în mod adecvat. Acest lucru nu este posibil pentru cineva care nu ia parte la această cunoaștere, de exemplu un străin, care poate să nu-și dea seama că sînt sărac, poate pentru că criteriile de sărăcie sînt diferite în societatea lui – cum pot susține că sînt sărac cînd port pantofi și nu par deloc flămînd?

Deoarece viața cotidiană este dominată de o motivație pragmatică, cunoașterea-"rețetă" – cunoașterea limitată la competența practică în acțiuni de rutină –, ocupă un loc proeminent în stocul social de cunoștințe. De exemplu, folosesc zilnic telefonul în anumite scopuri practice personale. Știu cum să fac acest lucru. Știu, de asemenea, și ce să fac dacă telefonul meu este deranjat – ceea ce nu înseamnă că știu cum să-l repar, dar știu unde să mă adresez pentru asta. Cunoașterea mea despre telefon cuprinde și informații mai ample despre sistemul comunicării prin telefon – știu, de exemplu, că unii oameni au numere secrete, că în anumite împrejurări pot stabili o legătură simultană, la mare distanță, cu doi parteneri, că trebuie să țin seama de diferența între fusele orare dacă vreau să vorbesc cu cineva din Hongkong etc. Toată această „știință" telefonică este cunoaștere-„rețetă", deoarece nu se referă decît la ceea ce trebuie să știu pentru scopurile mele practice imediate și, posibil, viitoare. Nu mă interesează *de ce* telefonul funcționează așa cum funcționează, nu mă interesează corpusul enorm de cunoștințe științifice și tehnice care au condus la inventarea și perfecționarea lui și nici acele utilizări ale telefonului care nu au legătură cu scopurile mele, să zicem combinarea sa cu radioul pe unde ultrascurte pentru comunicare maritimă. În mod asemănător, posed o cunoaște-

re-rețetă despre cum funcționează relațiile interumane. De exemplu, știu ce trebuie să fac pentru a completa o cerere de pașaport. Tot ce mă interesează este obținerea pașaportului după o anumită perioadă de așteptare. Nu cunosc, și nici nu mă interesează, procedura urmată în birourile poliției, cine hotărăște și prin cîte etape trece cererea, ce ștampile se pun pe pașaport și cine le pune. Nu întreprind un studiu asupra modului în care lucrează birocrația guvernamentală – tot ce doresc este să plec în vacanță în străinătate la o anumită dată. Interesul pentru funcționarea internă a organismelor care emit pașapoarte mi se poate deștepta doar dacă nu capăt pașaportul la data necesară. În acest caz, tot așa cum chem depanatorul dacă telefonul mi se defectează, recurg la un expert în eliberarea pașapoartelor – un avocat, să zicem, sau la deputatul care mă reprezintă în Congres, sau la Uniunea Americană pentru Libertățile Civice. *Mutatis mutandis*, o mare parte a stocului social de cunoștințe constă din cunoștințe-rețetă, menite să rezolve problemele de rutină. De regulă, atîta vreme cît problemele pot fi stăpînite și rezolvate pe această cale, prea puțin mă interesează ce se petrece dincolo de această cunoaștere pragmatică.

Stocul social de cunoștințe diferențiază realitatea după gradul său de familiaritate. Ele oferă informații complexe și detaliate cu privire la acele domenii ale vieții cotidiene cu care am de-a face cel mai frecvent. Despre sectoarele mai îndepărtate ele îmi oferă însă informații cu mult mai generale și mai imprecise. Ca urmare, cunoașterea despre propria mea ocupație și despre lumea acesteia este foarte bogată și specifică, în timp ce cunoștințele mele despre lumea ocupațională a altora sînt foarte sumare. Stocul social de cunoaștere mă mai înarmează și cu schemele tipizante necesare activităților principale ale vieții cotidiene, nu numai cu tipizările celorlalți, discutate mai înainte, ci și cu tipizări ale tuturor evenimentelor și experiențelor, atît sociale cît și naturale. Astfel că eu trăiesc într-o lume de rude, colegi de muncă și funcționari publici care pot fi recunoscuți. În această lume, trec prin experiența unor reuniri familiale, întruniri

profesionale sau întîlniri cu poliția rutieră. „Fundalul" acestor evenimente este de asemenea tipizat în stocul meu de cunoaștere. Lumea mea este structurată cu deprinderi aplicabile pe vreme bună sau pe vreme proastă, într-un anotimp cu epidemie de gripă sau în cazul în care-mi intră ceva în ochi. „Știu ce să fac" cu privire la toți acești ceilalți și la toate evenimentele care se ivesc în viața mea zilnică. Prezentîndu-mi-se ca un tot integrat, stocul social de cunoștințe mă înzestrează, de asemenea, cu mijloacele de a integra în el elemente ale propriei mele cunoașteri. Cu alte cuvinte, „ceea ce știe toată lumea" își are logica sa, și aceeași logică poate fi aplicată și pentru ordonarea diferitelor lucruri pe care eu le știu. De exemplu, știu că prietenul meu Henry este englez și că este punctual la întîlnire. Deoarece „toată lumea știe" că punctualitatea este o trăsătură englezească, acum pot integra aceste două elemente ale cunoașterii mele despre Henry într-o categorie care capătă sens prin prisma stocului social de cunoaștere.

Valabilitatea cunoștințelor mele despre viața cotidiană este dată de la sine, pentru mine și pentru ceilalți, pînă la apariția unor noi fapte, adică pînă cînd se ivește o problemă care nu poate fi soluționată în termenii cunoscuți. Atîta vreme cît cunoașterea mea funcționează satisfăcător, sînt în general pregătit să-mi suspend îndoielile asupra ei. În anumite situații desprinse din realitatea cotidiană – spunînd un banc, la teatru sau în biserică, sau cînd mă angajez într-o speculație filosofică – s-ar putea să mă îndoiesc de anumite elemente ale ei. De exemplu, ca om de afaceri știu că lipsa de politețe față de parteneri costă scump. Pot rîde la o glumă nu prea îndrăzneață, pot fi mișcat de performanța unui actor sau de predica unui preot care preamărește virtutea și pot ceda, filosofic, într-o dezbatere în care se susține că toate relațiile sociale sînt guvernate de Regula de Aur. După ce am rîs, am fost mișcat și am filosofat, mă reîntorc în lumea „serioasă" a oamenilor de afaceri, recunosc din nou logica preceptelor sale și acționez corespunzător. Propriile mele precepte devin pentru mine problematice „în cel mai înalt grad" doar atunci cînd nu

reuşesc să „transmită mesajul" spre lumea pentru care le considerăm aplicabile.

Cu toate că stocul social de cunoaştere înfăţişează lumea cotidiană într-un mod integrat, diferenţiat conform unor zone de familiaritate şi de îndepărtare, el lasă în întuneric totalitatea acestei lumi. Altfel spus, realitatea vieţii cotidiene apare întotdeauna ca o zonă de luciditate în spatele căreia se află un fundal întunecat. În timp ce unele zone ale realităţii sînt iluminate, altele sînt umbrite. Nu pot şti tot ce trebuie ştiut despre această realitate. Chiar dacă, de exemplu, sînt un fel de despot atotputernic în familia mea şi ştiu acest lucru, nu cunosc toţi factorii care contribuie la succesul permanent al despotismului meu. Ştiu că ordinele îmi sînt întotdeauna respectate, dar nu pot fi sigur de toate etapele şi de toate motivele care se interpun între emiterea şi executarea lor. Apar mereu fapte ce se petrec „în spatele meu". Acest lucru este *a fortiori* adevărat atunci cînd intervin relaţii sociale mai complexe decît cele familiale – şi explică, întîmplător, de ce despoţii sînt mereu nervoşi. Cunoaşterea mea despre viaţa cotidiană are calitatea unui instrument care deschide un drum printr-o pădure şi, pe măsură ce face acest lucru, proiectează un con îngust de lumină asupra a ce urmează imediat sau în jur; de fiecare parte a drumului domină întunericul. Această imagine este mult mai sugestivă, desigur, pentru realităţile multiple în care viaţa cotidiană transcende continuu. Această afirmaţie ar putea fi parafrazată poetic, chiar dacă nu exhaustiv, spunînd că realitatea vieţii cotidiene este întunecată de penumbrele visurilor noastre.

Cunoaşterea pe care o am despre viaţa cotidiană este structurată în funcţie de relevanţele sale. Unele dintre acestea sînt determinate de interesele mele pragmatice imediate, altele de situaţia mea generală în societate. Pentru mine este irelevant cum procedează soţia mea cînd îmi găteşte gulaşul favorit, atîta vreme cît acesta iese aşa cum îmi place. Este irelevant pentru mine dacă acţiunile unei companii scad cîtă vreme eu nu sînt acţionar acolo; sau dacă printre catolici se manifestă o tendinţă de înnoire doctrinară dacă eu sînt ateu; sau dacă este

posibil acum să zbori fără oprire în Africa dacă eu nu doresc să mă duc acolo. Totuşi, structurile mele de relevanţă se intersectează cu ale altora în multe privinţe, în funcţie de lucrurile „interesante" pe care le comunicăm unul-altuia. Un element important al cunoaşterii pe care o am despre viaţa cotidiană este cunoaşterea structurii de relevanţă a altora. Astfel, eu ştiu „foarte bine" că nu trebuie să-i povestesc doctorului problemele mele legate de investiţii, avocatului despre durerile mele ulceroase sau contabilului faptul că sînt în căutarea adevărului religios. Structurile de relevanţă fundamentale pentru viaţa cotidiană îmi sînt oferite de-a gata de stocul social de cunoştinţe. Ştiu că „vorbăria femeilor" este irelevantă pentru mine ca bărbat, că „speculaţiile deşarte" sînt irelevante pentru mine ca om de acţiune etc. În sfîrşit, stocul social de cunoştinţe ca întreg are propria sa structură de relevanţă. Astfel, este irelevant să studiezi mişcarea stelelor pentru a prezice cursul acţiunilor pe piaţă în funcţie de stocul de cunoaştere obiectivat de societatea americană, dar este relevant să fii atent la scăpările de limbă ale cuiva pentru a afla cîte ceva despre viaţa sa sexuală etc. Şi invers, în alte societăţi astrologia poate fi foarte relevantă pentru economie, analiza vorbirii destul de irelevantă pentru curiozitatea erotică etc.

Mai trebuie menţionată aici o singură observaţie finală, aceea privind distribuţia socială a cunoaşterii. În viaţa cotidiană, cunoaşterea este întîlnită ca fiind distribuită social, posedată în grade diferite de diferiţi indivizi şi tipuri de indivizi. Nu-mi împart cunoaşterea în mod egal cu cei din jur şi, de asemenea, pot exista anumite cunoştinţe pe care nu le împart cu nimeni. Îmi împărtăşesc cunoştinţele profesionale colegilor de muncă, dar nu şi familiei mele, şi pot să nu destăinui niciodată cuiva cunoştinţele mele despre cum se trişează la jocul de cărţi. Distribuirea socială a cunoaşterii privind anumite elemente ale realităţii vieţii cotidiene poate deveni foarte complexă şi chiar de neînţeles pentru cineva din afară. Nu numai că nu am cunoştinţele care m-ar putea lecui, probabil, de o suferinţă fizică, dar îmi lipsesc chiar şi

cunoştinţele pe care fiecare dintre nenumăraţii specialişti în medicină pretinde că le are pentru lecuirea bolii de care sufăr. În asemenea cazuri, apelez nu numai la sfatul unor experţi, dar în prealabil şi la acela al unor experţi în probleme de experţi. Distribuirea socială a cunoaşterii începe deci cu simplul fapt că eu nu ştiu tot ceea ce ştiu cei din jur, şi invers, şi culminează cu sisteme extrem de complexe şi de esoterice de expertiză. Cunoaşterea *modului* în care este distribuit stocul de cunoştinţe accesibil social este, chiar dacă numai în linii mari, un element important al aceluiaşi stoc de cunoaştere. În viaţa zilnică ştiu, cel puţin la modul superficial, ce trebuie să ascund şi faţă de cine, cui trebuie să mă adresez pentru informaţii despre ceea ce nu ştiu şi, în general, ce tipuri de indivizi ar putea să posede astfel de tipuri de cunoştinţe.

BCU IAŞI / CENTRAL UNIVERSITY

II

SOCIETATEA CA REALITATE OBIECTIVĂ

1. INSTITUŢIONALIZAREA

a. Organismul şi acţivitatea

Omul ocupă o poziţie specială în regnul animal[1]. Spre deosebire de alte mamifere superioare, el nu dispune de un ambient specific speciei[2], şi nici de un mediu structurat prin propria sa organizare instinctuală. Nu există ceva care să poată fi numită „o lume a omului", în sensul în care vorbim de o lume a cîinilor sau o lume a cailor. Chiar dacă au anumite capacităţi de învăţare şi de acumulare, cîinele ca individ sau calul ca individ se află într-o relaţionare în mare măsură stabilă cu mediul respectiv pe care îl împărtăşesc cu toţi ceilalţi membri ai speciei respective. O implicaţie evidentă a acestui fapt este că, în comparaţie cu omul, cîinii şi caii sînt distribuiţi cu mult mai restrictiv într-o anumită arie geografică specifică lor. Specificitatea mediului acestor animale înseamnă, însă, cu mult mai mult decît o simplă delimitare geografică. Ea se referă şi la caracterul biologic stabil al relaţiei lor cu mediul, chiar dacă se are în vedere variabilitatea geografică. În acest sens, toate animalele ne-umane, ca specii şi ca indivizi, trăiesc în lumi închise, ale căror structuri sînt predeterminate de alcătuirea biologică a multor specii animale. Comparativ, relaţia omului cu mediul său se caracterizează prin deschiderea spre lume[3]. Nu numai că omul a reuşit să se stabilească pe cea mai mare parte a suprafeţei planetei, dar relaţia sa cu mediul înconjurător este peste tot doar imperfect structurată după constituţia sa biologică. Aceasta din urmă, desigur, îi permite omului să se angajeze în felurite activităţi. Însă faptul că el a continuat să ducă o existenţă nomadică

într-un loc şi s-a îndreptat spre agricultură în altul nu poate fi explicat pe baza unor procese pur biologice. Aceasta nu înseamnă, desigur, că în relaţiile omului cu mediul nu există limitări determinate biologic; alcătuirea sa senzorială şi motorie specifică impune limitări evidente în ce priveşte spectrul său de posibilităţi. Specificitatea constituţiei biologice a omului ţine mai curînd de componenta sa instinctuală.

Organizarea instinctuală a omului poate fi caracterizată ca subdezvoltată comparativ cu a celorlalte mamifere superioare. Omul dispune de forţă, desigur, dar ea este extrem de nespecializată şi nedirecţionată. Aceasta înseamnă că organismul uman este capabil să se folosească de constituţia dată într-o gamă foarte largă şi permanent variabilă de activităţi. Această particularitate a organismului uman îşi are rădăcinile în dezvoltarea sa ontogenetică[4]. Într-adevăr, dacă examinăm chestiunea prin prisma dezvoltării biologice, putem spune că perioada foetală a organismului uman se extinde aproximativ un an după naştere[5]. O dezvoltare biologică intrauterină care la animale este completă încă în corpul mamei, la copilul uman se încheie abia după separarea de uter. În această perioadă, însă, copilul se află nu numai *în* lumea exterioară, ci şi interacţionează *cu aceasta* prin numeroase modalităţi complexe.

Organismul uman continuă, prin urmare, să se dezvolte biologic *după* ce a intrat în relaţie cu mediul său. Cu alte cuvinte, procesul de devenire a omului se petrece în interrelaţie cu mediul. Afirmaţia capătă sens dacă ne gîndim că acest mediu este deopotrivă natural şi uman. Altfel spus, fiinţa umană aflată în dezvoltare interacţionează nu numai cu un anumit mediu natural, dar şi cu o ordine culturală şi socială specifică, cu care intră în contact prin intermediul acelor indivizi „semnificativi"* care o au în grijă[6]. Nu numai că supravieţuirea copilului uman depinde de anumite rînduieli

---

* În privinţa folosirii termenilor de „alţi semnificativi" şi „ceilalţi semnificativi" în această lucrare, vezi şi referinţele II. 6 (p. 150) şi III. 18 (p. 159). (*n. tr.*).

sociale, dar chiar şi direcţia dezvoltării sale biologice este social determinată. Încă din momentul naşterii, dezvoltarea fizică a omului, de fapt chiar o mare parte a fiinţei sale biologice este supusă unor permanente interferenţe social determinate.

În ciuda limitelor fiziologice evidente impuse căilor posibile şi diferite de a deveni om în această dublă interrelaţie ambientală, organismul uman manifestă o mare maleabilitate în răspunsurile pe care le dă forţelor care acţionează asupra lui. Acest lucru este deosebit de limpede atunci cînd se observă flexibilitatea constituţiei biologice a omului supus unor variate determinări socio-culturale. Etnologic este un loc comun faptul că modurile de a deveni şi de a fi om sînt la fel de numeroase ca şi culturile umane. Omenia este socio-cultural variabilă. Cu alte cuvinte, nu există natură umană în sensul de substrat biologic fixat care să determine variabilitatea formaţiunilor socio-culturale. Natură umană există doar în sensul unor constante antropologice (de exemplu deschiderea către lume şi maleabilitatea structurii instinctuale) care delimitează şi permit constituirea formaţiunilor socio-culturale ale omului. Forma specifică în care este modelată această omenie este însă determinată de acele formaţiuni şi se raportează la numeroasele lor variante. Deşi putem afirma că omul are o anumită natură, mai semnificativ ar fi să spunem că omul îşi construieşte propria sa natură sau, mai simplu, că omul se produce pe sine însuşi[7].

Maleabilitatea organismului uman şi susceptibilitatea sa la o interferenţă social determinată este cel mai bine ilustrată prin dovezile etnologice privind sexualitatea[8]. Deşi omul are înclinaţii sexuale comparabile cu cele ale altor mamifere superioare, sexualitatea umană se caracterizează printr-un grad înalt de maleabilitate. Ea nu numai că este relativ independentă de ritmurile temporale, dar este flexibilă atît cu privire la obiectele către care se orientează cît şi în ceea ce priveşte modalităţile sale de exprimare. Probe etnologice arată că, în probleme sexuale, omul este capabil de aproape orice. Imaginaţia sexuală a omului poate fi stimulată pînă la nivelul unei

pofte febrile, dar este improbabil ca el să invoce vreo imagine care să nu corespundă la ceea ce, într-o altă cultură, constituie o normă stabilită sau, cel puţin, un caz asemănător, întîmplat deja. Dacă termenul de „normalitate" urmează să se refere la ceea ce este fundamental din punct de vedere antropologic, sau la ceea ce este universal din punct de vedere cultural, atunci nici el, nici antonimul său nu pot fi aplicaţi cu înţeles la variatele forme ale sexualităţii umane. În acelaşi timp, în orice cultură sexualitatea umană este desigur direcţionată, uneori chiar rigid structurată. Orice cultură are o configuraţie sexuală distinctă, are propriile sale matrici specializate de conduită sexuală şi propriile sale supoziţii „antropologice" în domeniul sexual. Relativitatea empirică a acestor configuraţii, imensa varietate şi bogata lor inventivitate arată că ele sînt produsul propriilor formaţiuni socio-culturale ale omului, şi nu al unei naturi umane fixate biologic[9].

Perioada în care organismul uman se dezvoltă spre maturitate, în interrelaţie cu ambientul său, coincide şi cu perioada în care se formează sinele omului. Formarea sinelui trebuie, prin urmare, să fie înţeleasă prin raportare atît la dezvoltarea sa biologică, cît şi la procesul social în care ambianţa naturală şi umană sînt intermediate de alte persoane semnificative, de „alţii semnificativi", ca să spunem mai pe scurt[10]. Bazele genetice ale sinelui sînt asigurate, evident, încă de la naştere. Dar sinele, aşa cum va fi el experimentat mai tîrziu ca o identitate care, subiectiv şi obiectiv, poate fi recunoscută, nu este înnăscut. Aceleaşi procese subiective care determină formarea completă a organismului produc sinele cu aspectul său particular, relaţionat cultural. Caracterul sinelui ca produs social nu este limitat la configuraţia particulară pe care individul o identifică a fi el însuşi (de exemplu, ca fiind „bărbat", în modul specific în care această identitate este definită şi formată în cadrul culturii respective), ci exprimă înzestrarea psihologică complexă, care serveşte ca o anexă a acelei configuraţii particulare (de exemplu, emoţii, atitudini şi chiar reacţii somatice „bărbăteşti"). Se înţelege de la sine, deci, că organismul, şi chiar sinele, nu pot fi în mod adecvat

înțelese dacă sînt separate de contextul social în care s-au format.

Dezvoltarea obișnuită a organismului uman și a sinelui uman într-un mediu social determinat este legată de relația specific umană dintre organism și sine. Această relație este oarecum ciudată[11]. Pe de o parte, omul *este* un corp, în același sens în care acest lucru se poate spune despre oricare alt organism animal. Pe de alta, omul *are* un corp. Adică omul se percepe pe sine însuși ca o entitate care nu este identică cu corpul său, ci, din contra, el poate dispune de acest corp. Cu alte cuvinte, percepția omului despre sine plutește întotdeauna într-un echilibru între *a fi* și *a avea* un corp, un echilibru care trebuie mereu restabilit. Această ciudățenie a experienței omului asupra propriului corp are anumite consecințe pentru analiza activității umane, ca și comportare în mediul material și ca exteriorizare a înțelesurilor subiective. O înțelegere corectă a oricărui fenomen uman trebuie să ia în considerație ambele aspecte, pentru că ele se întemeiază pe fapte antropologice fundamentale.

Din cele dinainte ar trebui să fie limpede că afirmația conform căreia omul se produce pe sine însuși nu implică deloc o viziune prometeică asupra individului solitar[12]. Autoproducerea omului este întotdeauna, în mod necesar, o întreprindere socială. Oamenii produc *împreună* un mediu uman, în totalitatea structurilor sale socio-culturale și psihologice. Nici una dintre aceste structuri nu poate fi înțeleasă ca produs al alcătuirii biologice a omului, care, cum am spus, oferă numai limitele exterioare pentru activitatea productivă umană. Așa cum omul nu se poate dezvolta ca om în izolare, tot așa nici omul izolat nu poate produce un mediu uman. Ființa umană solitară se află la nivelul animal (care, desigur, este comun cu al altor animale). În domeniul socialului pătrundem de îndată ce observăm fenomene care sînt specific umane. Umanitatea specifică omului și sociabilitatea sa sînt inextricabil întrețesute. *Homo sapiens* este întotdeauna, și în egală măsură, și un *homo socius*[13].

Organismului omenesc îi lipsesc mijloacele biologice necesare pentru a asigura stabilitatea conduitei umane. Dacă existența umană ar fi lăsată să se bizuie numai pe resursele sale fizice, ar fi o existență haotică. Un astfel de haos este, însă, empiric inaccesibil, deși teoretic el ar putea fi conceput. La nivel empiric, existența umană se desfășoară într-un context de ordine, direcție și stabilitate. Se pune atunci întrebarea: din ce anume derivă stabilitatea din plan empiric a ordinii umane? Se poate răspunde pe două niveluri. Mai întîi, se poate menționa faptul că o ordine socială dată precede dezvoltarea fizică a oricărui individ. Aceasta înseamnă că deschiderea către lume, deși proprie constituției biologice a omului, este întotdeauna condiționată de ordinea socială. Se poate spune că deschiderea către lume, biologic intrinsecă, a existenței omului este întotdeauna, și chiar trebuie să fie, transformată de ordinea socială într-o relativă închidere față de lume. Cu toate că această retragere nu poate nici pe departe aproxima închiderea din existența animală, chiar și numai datorită faptului că este produsă de om și are deci un caracter „artificial", ea este, totuși, capabilă, în cele mai multe cazuri, să ofere direcție și stabilitate pentru cele mai multe dintre conduitele omului. Întrebarea poate fi pusă, atunci, la un alt nivel. În cel fel se constituie ordinea socială însești?

Răspunsul cel mai general la această întrebare este că ordinea socială este un produs omenesc sau, mai exact, o producere umană continuă. Ea este produsă de om în cursul exteriorizării sale permanente. Ordinea socială nu este dată biologic și nici nu derivă, în manifestările sale empirice, din *fapte* biologice. Ordinea socială, de asemenea nu mai este nevoie să spunem, nu este oferită de mediul natural al omului, cu toate că unele trăsături ale acestuia (de exemplu structurile sale economice sau tehnologice) pot constitui factori în determinarea anumitor trăsături ale unei ordini sociale. Ordinea socială nu este parte a „naturii lucrurilor" și nu poate fi dedusă din „legile naturii"[14]. Ordinea socială există *doar* ca produs al activității umane. Nu i se poate atribui nici un alt statut ontologic fără a umbri iremediabil manifestările sale empirice. Atît prin geneza sa (ordinea socială este rezultatul activității umane din trecut), cît și prin existența sa în fiecare

moment (ordinea socială există doar dacă şi în măsura în care activitatea umană continuă să o producă), ea este un produs omenesc.

Deşi produsele sociale ale exteriorizării umane au, spre deosebire de contextul lor fizic şi ambiental, un caracter *sui generis*, este important să subliniem că exteriorizarea ca atare este, antropologic o necesitate[15]. Existenţa omului ar fi imposibilă într-o sferă închisă de interiorizare pasivă. Fiinţa umană trebuie să se exteriorizeze încontinuu prin activitate. Această necesitate antropologică este înrădăcinată în zestrea biologică a omului[16]. Instabilitatea inerentă a organismului său îl obligă pe om să asigure el însuşi o ambianţă stabilă pentru activitatea sa. Omul însuşi trebuie să-şi specializeze şi să-şi direcţioneze eforturile. Aceste fapte biologice servesc ca premise necesare pentru producerea ordinii sociale. Cu alte cuvinte, deşi nici o formă de organizare socială reală nu poate fi derivată din *date* biologice, necesitatea ordinii sociale ca atare apare datorită alcătuirii biologice a omului.

Pentru a înţelege cauzele, altele decît cele determinate de parametrii biologici, ale apariţiei, păstrării şi transmiterii unei ordini sociale, trebuie să întreprindem o analiză care să ducă în cele din urmă la o teorie a instituţionalizării.

b. Originea instituţionalizării

Orice activitate umană este supusă obişnuinţei, deprinderii, habitudinii. Orice acţiune care se repetă frecvent se încheagă într-un tipar, o matrice, care poate fi apoi reprodusă cu economisire de efort şi care, *ipso facto*, este percepută de cel care o execută *ca* fiind acel tipar. Obişnuinţa implică de asemenea că acţiunea respectivă va putea fi executată din nou în viitor în acelaşi mod şi cu aceeaşi economie de efort. Acest lucru este adevărat atît pentru activitatea socială cît şi pentru cea ne-socială. Chiar şi un individ solitar aflat pe o proverbială insulă pustie îşi formează anumite tipare prin activităţi obişnuite. Cînd se trezeşte dimineaţa şi-şi reia încercarea de a construi o

plută din trunchiuri de copaci, el îşi poate spune: „Din nou la treabă!", pentru a realiza încă o etapă a unei lucrări constînd, să zicem, din zece etape. Prin urmare, pînă şi omul singur se află în compania cel puţin a procedeelor sale de lucru.

Acţiunile intrate în obişnuinţă şi devenite deprinderi, îşi păstrează pentru individ, desigur, înţelesul lor, deşi semnificaţiile implicate sînt întipărite ca rutină în stocul general de cunoştinţe, de la sine înţelese pentru el şi păstrate la îndemînă pentru proiectele sale de viitor[17]. Obişnuinţa are marele avantaj psihologic că restrînge posibilităţile de alegere. Deşi teoretic pot exista o sută de moduri de a construi o plută din trunchiuri, obişnuinţa le reduce la unul singur. Aceasta eliberează pe individ de povara „tuturor acelor felurite decizii", oferindu-i astfel o destindere psihologică bazată pe structura instinctuală nedirecţionată a omului. Obişnuinţa furnizează activităţii direcţionarea şi specializarea care lipsesc din constituţia biologică a omului, reducînd astfel acumularea tensiunilor care rezultă din eforturile nedirecţionate[18]. Şi, oferind un mediu stabil în care activitatea umană să se desfăşoare cea mai mare parte a timpului doar cu un minimum de deliberări, ea disponibilizează energia pentru decizii care pot deveni necesare în diferite alte ocazii. Altfel spus, fundalul activităţii de rutină deschide perspective pentru deliberare şi inovaţie[19].

Prin semnificaţiile pe care omul le conferă activităţilor sale, obişnuinţa face inutilă redefinirea fiecărei situaţii de fiecare dată, iar şi iar[20]. În predefiniţiile sale pot fi incluse situaţii variate. Activitatea care urmează să fie desfăşurată în aceste situaţii poate fi anticipată. Chiar şi unor conduite alternative li se pot atribui norme standard.

Aceste procese de habitualizare preced orice instituţionalizare, ba chiar pot să fie aplicabile şi unui ipotetic individ solitar, izolat de orice interacţiune socială. Faptul că un asemenea individ solitar a fost dinainte înzestrat cu identitate proprie (aşa cum trebuie să presupunem în cazul constructorului plutei din trunchiuri), că va introduce şi el obişnuinţa în activitatea lui, urmînd experienţa biografică a unei lumi de instituţii sociale care au precedat izolarea sa, nu ne va

preocupa pentru moment. Empiric vorbind, partea cea mai importantă a procesului de habitualizare, de dobîndire a obişnuinţelor, din activitatea umană coexistă cu instituţionalizarea acesteia din urmă. Întrebarea devine atunci: cum au apărut instituţiile?

Instituţionalizarea apare oricînd există o tipizare reciprocă, între cei care acţionează, a acţiunilor devenite deprinderi. Altfel spus, orice astfel de tipizare este o instituţie[21]. Ceea ce trebuie subliniat aici este reciprocitatea dintre tipizările instituţionale şi tipologia nu numai a acţiunilor, ci şi a actorilor, a celor care acţionează în instituţii. Tipizările acţiunilor intrate în obişnuinţă, formînd instituţii, devin întotdeauna bunuri comune. Ele sînt *accesibile* tuturor membrilor grupului social respectiv, iar instituţia tipizează la rîndul ei actorii individuali şi acţiunile lor individuale. Instituţia impune ca acţiunile de tipul X să fie îndeplinite de actorii de tipul X. De exemplu, instituţia legii prescrie ca decapitarea cuiva să fie hotărîtă în anumite împrejurări şi executată într-un anumit mod, de indivizi anumiţi (călăi de meserie, să zicem, membri ai unor caste impure sau fecioare sub o anumită vîrstă, sau cei sugeraţi de un oracol).

Instituţiile mai implică istoricitatea şi controlul. Tipizările reciproce ale acţiunilor se fac în cursul unei istorii comune. Ele nu pot fi create instantaneu. Instituţiile au întotdeauna o istorie, al cărei produs şi sînt. Este imposibil să înţelegi cu adevărat o instituţie fără înţelegerea procesului istoric prin care ea a apărut. Prin însăşi existenţa lor, instituţiile controlează comportarea umană prin stabilirea unor tipare prestabilite de conduită, care o canalizează, de preferinţă, într-o anumită direcţie dintre multe altele, teoretic posibile. Este important să subliniem aici că acest caracter de control este inerent instituţionalizării ca atare, anterior, sau independent de stabilirea oricăror mecanisme specifice de confirmare şi de susţinere a unei instituţii. Aceste mecanisme (ansamblul cărora constituie ceea ce se numeşte în general sistem de control social) există, desigur, în multe instituţii şi în toate conglomeratele de instituţii denumite societăţi. Eficienţa lor în

procesul de control are, însă, un rol secundar, suplimentar. Aşa cum vom vedea mai departe, controlul social principal este inclus în însăşi existenţa instituţiei. A spune că un segment al activităţii umane a fost instituţionalizat înseamnă deja a spune că acest segment a fost pus sub controlul social. Mecanisme adiţionale de control sînt necesare doar în măsura în care procesele de instituţionalizare sînt mai puţin satisfăcătoare. Astfel, de exemplu, legea poate să stipuleze că oricine încalcă tabuul incestului va fi executat. Această clauză poate fi necesară, deoarece au existat cazuri în care unii indivizi au violat tabuurile. Este improbabil însă ca această prevedere să fie des invocată (în afară de cazul în care de pildă, instituţia în care este în vigoare tabu-ul incestului, se află ea însăşi într-un proces de dezintegrare, un caz special pe care nu este nevoie să-l abordăm aici). Nu are sens, deci, să spunem că sexualitatea umană este controlată social prin decapitarea anumitor indivizi. Sexualitatea umană este controlată social mai degrabă prin instituţionalizarea sa în chiar cursul devierii respective. Se poate adăuga, desigur, că tabuul de incest însuşi nu este decît latura negativă a unui ansamblu de tipizări, ce definesc în primul rînd care comportare sexuală este incestuoasă şi care nu.

În practică, instituţiile se manifestă mai ales în colectivităţi cu un număr foarte mare de oameni. Din punct de vedere teoretic este totuşi important să subliniem că procesul de instituţionalizare a tipizării reciproce poate apărea chiar şi dacă doi indivizi au început să interacţioneze *de novo*. Instituţionalizarea este incipientă în orice situaţie socială aflată în derulare. Să presupunem că două persoane aparţinînd unor lumi sociale cu totul diferite încep să interacţioneze. Numindu-le „persoane" presupunem că aceşti doi indivizi au un sine format, ceva ce s-ar fi putut întîmpla numai printr-un proces social. Excludem, aşadar, pentru moment, cazul Adam şi Eva sau pe cel referitor la doi copii sălbatici care se întîlnesc într-o junglă primitivă. Vom admite însă că cei doi indivizi vin la locul de întîlnire din lumi sociale care, istoric au apărut separat una de cealaltă iar interacţiunea are loc într-o situaţie care nu a fost definită instituţional pentru nici unul dintre

participanți. Ne-am putea imagina, de pildă, că este vorba de întîlnirea dintre Omul Vineri și cel care încearcă să construiască o plută pe o insulă pustie și că primul este papuaș, iar al doilea american. În acest caz, însă, este probabil că americanul va fi citit sau măcar va fi auzit despre întîmplarea lui Robinson Crusoe, ceea ce va introduce o doză de predefinire a situației, cel puțin pentru el. Ar fi deci mai bine să numim, simplu, cele două persoane *A* și *B*.

Cînd *A* și *B* interacționează, îndiferent în ce fel, foarte repede vor apărea tipizări. *A* îl privește pe *B* muncind. El îi atribuie lui *B* anumite motive și, văzînd că acțiunile acestuia se repetă, tipizează motivele ca repetabile. Pe măsură ce *B* continuă să lucreze, *A* va fi curînd gata să-și spună sieși: „Ia te uită, el e iar la treabă!". În același timp, *A* poate presupune că *B* face același lucru cu privire la el. Încă de la început, atît *A* cît și *B* acceptă această reciprocitate a tipizării. Pe durata interacțiunii dintre ei, aceste tipizări vor fi exprimate prin tipare specifice de comportare. Astfel, *A* și *B* vor începe să joace roluri *unul față de celălalt*. Aceasta se va întîmpla chiar dacă fiecare continuă să facă treburi diferite de ale celuilalt. Posibilitatea ca unul să ia rolul celuilalt va apărea numai dacă amîndoi fac același lucru. Adică *A* își va însuși mental rolurile repetate ale lui *B* și le va adopta ca modele pentru propriile sale roluri. De exemplu, rolul lui *B* în activitatea culinară nu este numai tipizat ca atare de *A*, ci intră, ca un element constitutiv, în propriul rol al lui *A* de a găti. În acest fel va apărea o colecție de acțiuni reciproc tipizate, intrate în obișnuința fiecăruia ca roluri, unele dintre acestea fiind îndeplinite separat și altele în comun[22]. Deși această tipizare reciprocă încă nu înseamnă instituționalizare (deoarece, fiind vorba de numai doi indivizi, nu există posibilitatea unei tipologii a actorilor), este clar că instituționalizarea este deja prezentă *in nucleo*.

În această etapă, ne putem întreba ce cîștigă cei doi indivizi din această evoluție. Cîștigul cel mai important este că fiecare devine capabil să prezică acțiunile celuilalt. Concomitent, interacțiunea celor doi devine previzibilă. Acel „*El* e

iar la treabă!" devine acum „*Noi* trecem iar la treabă!". Aceasta îi eliberează pe amîndoi de o doză enormă de tensiune. Ei economisesc timp şi efort, nu numai în activităţile exterioare în care sînt implicaţi, separat sau împreună, dar şi în stările lor psihologice. Viaţa lor împreună este acum definită printr-o sferă mai largă de deprinderi luate de-a gata. Multe acţiuni pot fi acum îndeplinite la un nivel mai scăzut al atenţiei. Nu orice acţiune a unuia este privită cu mirare sau considerată ca ameninţare pentru celălalt. În loc de aceasta, mare parte din ceea ce se petrece capătă aspectul de banalitate a ceea ce va deveni, pentru amîndoi, viaţa de fiecare zi. Aceasta înseamnă că cei doi indivizi construiesc un fundal, în sensul discutat mai sus, care va servi la stabilizarea atît a acţiunilor lor separate cît şi a interacţiunii lor. Construirea acestui depozit de obişnuinţe face posibilă, la rîndul său, o diviziune a muncii între ei, deschizînd calea pentru inovaţie, care necesită un nivel mai înalt de atenţie. Această diviziune a muncii şi inovaţiile vor conduce la noi habitudini, la o lărgire continuă a stocului de cunoştinţe şi deprinderi accesibil în comun ambilor indivizi. Cu alte cuvinte, se va afla într-un proces de construcţie o lume socială, conţinînd rădăcinile unei ordini instituţionale în extindere.

În general, acţiunile repetate o dată sau de mai multe ori tind să aducă un anumit grad de obişnuinţă, tot aşa cum toate acţiunile observate de altul implică în mod necesar o anumită tipizare din partea acestuia. Cu toate acestea, pentru ca genul de tipizare reciprocă descris mai sus să apară trebuie să existe o situaţie socială în derulare, în care la acţiunile de habitualizare participă doi sau mai mulţi indivizi. Ce acţiuni sînt apte să fie tipizate reciproc în acest mod?

Răspunsul general este că pot fi tipizate reciproc acele acţiuni care sînt relevante atît pentru *A* cît şi pentru *B* în situaţia lor comună. Domeniile probabile de a fi relevante în acest fel vor varia, desigur, în situaţii diferite. Unele dintre ele vor fi legate de biografiile trecute ale lui *A* şi *B*, altele se pot datora anumitor împrejurări naturale, presociale, ale situaţiei. Ceea ce va trebui să intre în obişnuinţă în toate cazurile este procesul de comunicare dintre *A* şi *B*. Munca, sexualitatea şi

teritorialitatea sînt alte domenii de tipizare şi deprindere. În aceste variate domenii situaţia lui *A* şi *B* este paradigmatică pentru instituţionalizarea care apare în societăţi mai largi.

Să lărgim paradigma cu un pas, imaginîndu-ne că *A* şi *B* au copii. În acest moment, situaţia se schimbă calitativ. Apariţia unui al treilea partener schimbă caracterul interacţiunii sociale aflate în curs de desfăşurare între *A* şi *B* şi aceasta se va modifica chiar mai mult pe măsură ce se adaugă alţi parteneri[23]. Lumea instituţională, care exista *in statu nascendi* în situaţia iniţială a lui *A* şi *B*, este acum transmisă şi altora. În acest proces instituţionalizarea însăşi se perfecţionează. Deprinderile şi tipizările asumate în viaţa comună a lui *A* şi *B*, formaţiuni care pînă în acest punct încă mai aveau calitatea unor concepte *ad hoc* ale celor doi indivizi, devin acum instituţii istorice. O dată cu dobîndirea istoricităţii, aceste formaţiuni capătă de asemenea o altă calitate crucială sau, mai corect, perfecţionează o calitate care era incipientă încă din momentul în care *A* şi *B* au început tipizarea reciprocă a conduitei lor: obiectivitatea. Aceasta înseamnă că instituţiile care s-au cristalizat acum (de exemplu instituţia paternităţii, aşa cum este întîlnită de copil) sînt percepute ca existînd dincolo de indivizii care „se întîmplă" să le întruchipeze la un moment dat. Cu alte cuvinte, instituţiile sînt acum percepute ca avînd o realitate proprie, o realitate cu care individul se confruntă ca şi cu un fapt extern şi coercitiv[24].

Atîta vreme cît instituţiile care iau naştere sînt construite şi păstrate numai prin interacţiunea dintre *A* şi *B*, obiectivitatea lor rămîne şubredă, uşor modificabilă, aproape jucăuşă, chiar dacă ele ating o anumită măsură de obiectivitate prin simpla lor formare. Pentru a spune acest lucru altfel, stocul de cunoştinţe şi deprinderi format ca rezultat al activităţii lui *A* şi *B* rămîne destul de accesibil unei intervenţii deliberate a lui *A* şi *B*. Deşi deprinderile, odată stabilite, poartă în ele tendinţa de a se conserva, posibilitatea de a le schimba sau chiar de a le aboli rămîne la discreţia conştiinţei. Numai *A* şi *B* sînt răspunzători pentru a fi construit această lume. *A* şi *B* rămîn capabili să o schimbe sau să o desfiinţeze. Mai mult chiar,

deoarece ei sînt aceia care au făurit-o în cursul unei biografii comune pe care şi-o amintesc, lumea astfel formată le apare ca pe deplin transparentă. Ei înţeleg lumea pe care ei înşişi au creat-o. Toate acestea se schimbă în procesul de transmitere către noua generaţie. Obiectivitatea lumii instituţionale este mai „densă" şi mai „dură", nu numai pentru copii, ci (printr-un efect de oglindire) şi pentru părinţi. Acel „Noi pornim din nou la treabă" devine acum „Iată cum se fac lucrurile". O lume astfel privită capătă fermitate în conştiinţă; ea devine reală într-un mod compact şi nu mai poate fi schimbată chiar atît de uşor. Pentru copii, îndeosebi pentru cei aflaţi într-o fază timpurie a socializării, ea devine *lumea.* Pentru părinţi, ea îşi pierde caracterul de joc şi devine „serioasă". Pentru copii, lumea transmisă de părinţi nu este pe deplin transparentă. Deoarece ei nu au participat la formarea ei, această lume le apare ca o realitate dată, care, ca şi natura, este opacă, cel puţin în anumite aspecte ale sale.

Doar în acest moment devine posibil să vorbim de o lume socială, în sensul unei realităţi cuprinzătoare şi date, cu care individul este confruntat într-un mod analog cu acela al confruntării cu realitatea lumii naturale. Numai în acest fel, printr-o lume obiectivă, pot fi transmise structurile sociale unei noi generaţii. În fazele timpurii ale socializării, copilul este aproape incapabil să facă deosebire între obiectivitatea fenomenelor naturale şi obiectivitatea componentelor sociale[25]. Dacă luăm în consideraţie cel mai important element al socializării, limbajul, acesta îi apare copilului ca fiind inerent naturii lucrurilor şi el nu poate sesiza ideea convenţionalităţii sale. Un lucru *este* în măsura în care este denumit şi nu poate fi denumit nicicum altfel. Toate instituţiile îi apar în exact acelaşi fel, ca date, nemodificabile şi de la sine înţelese. Chiar şi în exemplul nostru, practic improbabil, al unor părinţi care au construit o lume instituţională *de novo*, obiectivitatea acestei lumi ar creşte pentru ei prin socializarea copiilor lor, deoarece obiectivitatea experimentată de copii s-ar reflecta asupra propriei lor trăiri în această lume. Fără îndoială că, empiric, lumea instituţionalizată transmisă de majoritatea

părinților are deja caracter de realitate istorică și obiectivă. Procesul de transmitere fortifică senzația părinților de realitate, chiar și numai pentru că, simplificînd lucrurile, dacă cineva spune „Iată cum se fac lucrurile", o crede el însuși destul de des[26].

O lume instituțională este, deci, simțită ca o realitate obiectivă. Ea are o istorie care antedatează nașterea individului și nu este accesibilă prin reamintirea biografiei proprii. Lumea era acolo înainte ca el să se nască și va rămîne acolo după moartea sa. Însăși această istorie, ca tradiție a instituțiilor existente, are un caracter de obiectivitate. Biografia individului este percepută ca un episod al istoriei obiective a societății. Instituțiile, ca fapte istorice și obiective, îl fac pe individ să se confrunte cu lucruri care nu pot fi contestate. Ele *există*, în afara lui, durabile în realitatea lor, indiferent dacă îi place sau nu. Nu poate dori să le elimine. Ele rezistă încercărilor sale de a le schimba sau de a scăpa de ele. Au o putere coercitivă asupra lui, atît prin ele însele, prin simplul fapt că există, cît și prin mecanismele de control cu care sînt de obicei dotate cele mai importante dintre ele. Realitatea obiectivă a instituțiilor nu este diminuată dacă individul nu înțelege scopul sau modul lor de funcționare. El poate constata că sectoare mari ale lumii sociale sînt de neînțeles, poate chiar opresive prin opacitatea lor, dar totuși reale. Deoarece instituțiile există ca o realitate exterioară, individul nu le poate înțelege prin introspecție. El trebuie „să iasă" din ele și să afle cîte ceva despre ele, tot așa cum află despre natură. Acest lucru rămîne adevărat cu toate că lumea socială, ca realitate produsă de om, este potențial de înțeles prin modalități care nu sînt aplicabile în cazul lumii naturale[27].

Este important să ținem seama de faptul că obiectivitatea lumii instituționale, oricît de masivă ar părea aceasta individului, este o obiectivitate construită, produsă de om. Procesul prin care produsele realizate prin activitățile umane dobîndesc caracterul de obiectivitate este obiectivarea[28]. Lumea instituțională este activitate umană obiectivată și tot așa este orice instituție luată separat. Cu alte cuvinte, în pofida obiectivității

care marchează lumea socială în experienţa umană, ea nu dobîndeşte prin aceasta un alt statut ontologic separat de activitatea umană care a produs-o. Paradoxul conform căruia omul este capabil să producă o lume pe care apoi o percepe ca pe ceva diferit de un produs uman ne va preocupa ceva mai tîrziu. Pentru moment, este important să subliniem că relaţia dintre om, producătorul, şi lumea socială, produsul lui, este şi rămîne o relaţie dialectică. Adică, omul (nu izolat, desigur, ci aflat în colectivitatea lui) şi lumea sa socială interacţionează mutual. Produsul acţionează asupra producătorului său. Exteriorizarea şi obiectivarea sînt momente ale unui proces dialectic aflat în perpetuă derulare. Cel de al treilea moment al acestui proces, care este interiorizarea (prin care lumea socială obiectivată este reproiectată, reflectată în conştiinţă, în cursul socializării), va fi detaliat mai tîrziu. Este însă posibil de pe acum să constatăm că există în realitatea socială o relaţie fundamentală între aceste trei momente dialectice. Fiecare dintre ele corespunde unei trăsături esenţiale a lumii sociale. *Societatea este un produs uman. Societatea este o realitate obiectivă. Omul este un produs social.* Se poate, de asemenea, să fie deja evident că o analiză a lumii sociale care ocoleşte oricare dintre aceste trei momente va conduce la denaturări[29]. Mai putem adăuga că dialectica socială fundamentală apare în totalitatea sa numai odată cu transmiterea lumii sociale către o nouă generaţie (adică odată cu interiorizarea efectuată în procesul de socializare). Pentru a ne repeta, numai odată cu apariţia unei noi generaţii se poate vorbi corect despre o lume socială.

În acelaşi timp, lumea instituţională necesită legitimare, adică are nevoie de anumite modalităţi prin care să poată fi „explicată" şi justificată. Aceasta nu pentru că ea apare ca fiind mai puţin reală. Cum am văzut, în cursul transmiterii realitatea socială cîştigă în masivitate. Această realitate este însă o realitate istorică, care ajunge la noua generaţie ca tradiţie mai degrabă decît ca memorie biografică. În exemplul nostru paradigmatic, *A* şi *B*, creatorii iniţiali ai lumii sociale, pot oricînd reconstrui împrejurările în care lumea lor şi oricare

parte a acesteia au fost stabilite. Adică ei pot dobîndi înţelesul unei instituţii apelînd la capacitatea lor de a-şi aminti. Copiii lui *A* şi *B* se află într-o situaţie cu totul diferită. Cunoştinţele lor despre istoria instituţională sînt dobîndite „din auzite". Înţelesul original al instituţiilor le este inaccesibil prin prisma memoriei. Ca părinţi, devine necesar să interpretăm pentru ei acest înţeles apelînd la diferite formule de legitimare. Pentru ca acestea să devină convingătoare pentru noua generaţie, ele vor trebui să fie consecvente şi cuprinzătoare din punctul de vedere al ordinii instituţionale. Tuturor copiilor trebuie să li se spună o aceeaşi poveste, ca să spunem aşa. Urmează de aici că ordinea instituţională aflată în extindere dezvoltă o umbrelă protectoare de legitimări adecvate, sub care sînt adunate interpretări cognitive şi normative, deopotrivă. Aceste legitimări sînt învăţate de noua generaţie în cursul aceluiaşi proces care le socializează în ordinea instituţională. Şi acest aspect va fi tratat în detaliu ceva mai departe.

Dezvoltarea unor mecanisme specifice de control social devine de asemenea necesară o dată cu obiectivarea şi dezvoltarea istorică a instituţiilor. Devierea de la căile de acţiune „programate" instituţional e probabil să apară de îndată ce instituţiile au devenit realităţi separate de relevanţa lor iniţială, căpătată în procesele sociale concrete prin care s-au format. Mai simplu spus, este mai probabil ca cineva să devieze de la programe stabilite pentru el de alţii, decît de la programe la stabilirea cărora a contribuit el însuşi. Noua generaţie ridică problema acceptării şi supunerii, iar socializarea sa în ordinea instituţională necesită stabilirea unor sancţiuni. Instituţiile trebuie să revendice autoritate asupra individului, şi fac acest lucru, independent de înţelesurile subiective pe care acesta le poate ataşa unei anumite situaţii. Definiţiile instituţionale ale situaţiilor trebuie să fie prioritar menţinute, pentru a contracara tentaţiile individuale de a le redefini. Copiii trebuie „învăţaţi să se poarte frumos" şi, o dată ce au învăţat, trebuie „ţinuţi din scurt". Şi la fel trebuie să se procedeze şi cu adulţii. Cu cît conduita este mai instituţionalizată, cu atît devine ea mai previzibilă şi deci mai controlabilă. Dacă socializarea în

instituţii a fost eficientă, pot fi aplicate, economic şi selectiv, măsuri coercitive categorice. În majoritatea cazurilor, conduita apare „spontan" pe canalele stabilite instituţional. În măsura în care conduita este luată de bună la nivelul semnificaţiei, posibilele alternative la „programele" instituţionale se vor reduce iar conduita va fi previzibilă şi deci, controlată.

În principiu, instituţionalizarea poate avea loc în orice domeniu al conduitelor relevante colectiv. De fapt, procesele de instituţionalizare se desfăşoară concurenţial. Nu există nici un motiv *a priori* de a presupune că aceste procese vor „rămîne unite" din punct de vedere funcţional, şi, cu atît mai puţin, ca un sistem logic coerent. Întorcîndu-ne încă o dată la exemplul nostru paradigmatic, să modificăm uşor situaţia fictivă şi să ne închipuim de data aceasta nu o familie de părinţi şi copii, ci un triunghi picant compus dintr-un bărbat *A*, o femeie bisexuală *B* şi o lesbiană *C*. Nu este nevoie să comentăm cauzele preferinţelor sexuale diferite ale acestor trei indivizi. Relaţia *A-B* nu este împărtăşită de *C*. Deprinderile generate ca rezultat al relaţiei *A-B* nu trebuie neapărat legate, de cele create în relaţiile *B-C* şi *C-A*. La urma urmei, nu există vreun motiv pentru care aceste două procese de conduită erotică, unul heterosexual şi celălalt lesbian, să nu se poată desfăşura alături fără a se integra reciproc funcţional, sau lîngă un al treilea tip de comportament, bazat pe un interes comun, de exemplu, cultivarea florilor (sau orice altă activitate care poate prezenta interes comun pentru un bărbat heterosexual activ şi o lesbiană activă). Altfel spus, pot apărea trei procese de conduită sau de instituţionalizare incipientă fără ca acestea să fie integrate funcţional sau logic ca fenomene sociale. Un acelaşi raţionament este valabil şi dacă *A*, *B* şi *C* reprezintă colectivităţi, şi nu indivizi, indiferent de ce conţinut au relaţiile dintre ele. De asemenea, integrarea funcţională sau logică nu poate fi presupusă *a priori* atunci cînd procesele de conduită sau de instituţionalizare se limitează la aceiaşi indivizi sau la aceleaşi colectivităţi, în locul celor punctuale date în exemplul nostru.

Cu toate acestea, rămîne faptul empiric că instituţiile tind să „reziste", să rămînă unite. Dacă acest fenomen nu este de la sine înţeles, el trebuie explicat. Cum se poate face acest lucru? Mai întîi, se poate argumenta că *unele* relevanţe pot fi comune tuturor membrilor unei colectivităţi. Pe de altă parte, multe domenii ale conduitei vor fi relevante numai pentru anumiţi indivizi. Aceştia din urmă implică o diferenţiere incipientă, cel puţin după modul în care li se atribuie un rol relativ stabil. Această atribuire se poate baza pe deosebiri presociale, cum este sexul, sau pe diferenţe ivite pe durata interacţiunii sociale, cum sînt cele apărute din diviziunea muncii. De exemplu, numai femeile se pot interesa de magia fertilităţii şi numai vînătorii pot face gravură pe pereţii peşterilor. Sau, numai bătrînii pot îndeplini ceremonialul pentru chemarea ploii şi numai meşteşugarii de arme se pot culca cu verii lor dinspre mamă. Avînd în vedere funcţionalitatea lor socială externă, aceste domenii de comportare nu trebuie neapărat să fie integrate într-un sistem închegat şi *unic*. Ele pot continua să coexiste pe baza unor performanţe separate. Dar, în vreme ce performanţele pot fi separate, semnificaţia lor tinde către o minimă coerenţă. Cînd individul meditează asupra momentelor succesive ale experienţei sale, el încearcă să le dea sens într-un cadru biografic coerent. Această tendinţă se intensifică pe măsură ce individul împărtăşeşte cu alţii înţelesurile lui şi integrarea lor biografică. Este posibil ca această tendinţă de integrare a înţelesurilor să fie bazată pe o nevoie psihologică, care, la rîndul său, poate să aibă rădăcini fiziologice (adică ar putea exista în constituţia psiho-fiziologică a omului o „nevoie" înnăscută de coeziune). Argumentaţia noastră, însă, nu se bazează pe astfel de presupuneri antropologice, ci mai curînd pe analiza reciprocităţii semnificative în procesul de instituţionalizare.

De aici decurge necesitatea unei atenţii sporite în formularea oricărei afirmaţii care s-ar putea face despre „logica" instituţiilor. Logica nu rezidă în instituţii sau în funcţionalităţile lor externe, ci în modul în care acestea sînt invocate

în reflecţia asupra lor. Altfel spus, conştiinţa reflexivă suprapune logica peste ordinea instituţională[30].

Limbajul este acela care operează această suprapunere fundamentală a logicii peste lumea socială obiectivată. Edificiul legitimării este clădit pe baza limbajului şi utilizează limbajul ca principal instrument. „Logica" atribuită astfel ordinii instituţionale este parte a stocului de cunoştinţe social accesibile şi trebuie luată ca atare. Deoarece individul bine socializat „ştie" că lumea sa socială este un întreg coerent, el va fi constrîns să explice atît funcţionarea sa corectă cît şi disfuncţionalităţile posibile în funcţie de această „cunoaştere". Ca rezultat, este foarte uşor unui observator al oricărei societăţi să presupună că instituţiile acesteia într-adevăr funcţionează şi se integrează aşa cum „se aşteaptă de la ele"[31].

Prin urmare, instituţiile *sînt* integrate *de facto*. Integrarea lor nu este însă un imperativ funcţional pentru procesele sociale pe care le produce – ea se face mai degrabă pe cale deductivă. Indivizii îndeplinesc diverse acţiuni instituţionalizate distincte în contextul biografiei lor. Această biografie este un întreg asupra căruia se reflectează, în care acţiunile separate sînt considerate nu ca evenimente izolate, ci ca părţi legate între ele ale unui univers subiectiv plin de sens, ale cărui înţelesuri nu sînt specifice individului, ci sînt articulate între ele şi împărtăşite social. Ajungem la necesitatea integrării instituţionale doar pe calea unui astfel de ocoliş prin universurile de înţelesuri împărtăşite social.

Aceasta are implicaţii bogate în consecinţe pentru orice analiză a fenomenelor sociale. Dacă integrarea unei ordini instituţionale poate fi înţeleasă numai prin prisma „cunoaşterii" pe care membrii ei o posedă despre ea, urmează că analiza unei astfel de „cunoaşteri" va fi esenţială pentru analiza ordinii instituţionale respective. Este important să subliniem că aceasta nu implică exclusiv, şi nici măcar în primul rînd, utilizarea unor sisteme teoretice complexe care să servească drept legitimări ale ordinii instituţionale. Desigur că unele teorii trebuie luate în consideraţie. Cunoaşterea teoretică constituie însă doar o mică parte şi nicidecum cea mai

importantă din ceea ce se consideră a fi cunoaştere într-o societate. Legitimările teoretice sofisticate apar în anumite momente ale istoriei instituţiilor. Cunoaşterea primară despre ordinea instituţională este o cunoaştere la nivel preteoretic. Ea este suma a „ceea ce toată lumea ştie" despre o lume socială, o colecţie de maxime, precepte morale, proverbe pline de înţelepciune, valori şi credinţe, mituri şi aşa mai departe, a căror integrare teoretică cere un considerabil efort intelectual, aşa cum dovedeşte marele număr de integratori eroici, de la Homer la ultimii făuritori de sisteme sociologice. La nivel preteoretic, orice instituţie dispune totuşi de un corpus de cunoştinţe transmise sub formă de „reţete", adică de cunoştinţe care furnizează regulile de comportare adecvate instituţional[32].

O astfel de cunoaştere constituie motorul motivaţional al conduitei instituţionalizate. Ea defineşte domeniile de conduită instituţionalizate şi desemnează situaţiile care se încadrează în ele. Ea defineşte şi construieşte rolurile care vor fi îndeplinite în contextul instituţiilor respective, controlează şi prezice, *ipso facto*, orice asemenea conduită. Întrucît această cunoaştere este obiectivată social *drept* cunoaştere, deci ca un corpus de adevăruri general valabile despre realitate, orice deviere radicală de la ordinea instituţională apare ca o îndepărtare de realitate. O astfel de deviere poate fi calificată ca depravare morală, boală mentală, nebunie sau doar pură ignoranţă. Cu toate că astfel de deosebiri nuanţate pot avea consecinţe evidente asupra felului în care este tratat deviantul, toate au în comun un statut cognitiv inferior în lumea socială respectivă. În acest fel, lumea socială respectivă devine, *tout court*, lumea. Ceea este considerat drept cunoaştere în societate ajunge să coexiste cu ceea ce *poate fi* cunoscut, sau, în orice caz, oferă cadrul în care orice nu este cunoscut încă va deveni cunoscut în viitor. Aceasta este cunoaşterea dobîndită în cursul socializării şi care mediază interiorizarea în conştiinţa individuală a structurilor obiectivate ale lumii sociale. În acest sens, cunoaşterea se plasează în centrul dialecticii fundamentale a societăţii. Ea „programează" canalele prin care exteriorizarea produce o lume obiectivă. Ea obiectivizează această lume prin

limbaj şi prin aparatul cognitiv bazat pe limbaj, adică o ordonează în obiecte care urmează să fie percepute ca realitate[33]. Ea este apoi interiorizată din nou în cursul socializării *ca* adevăr obiectiv valabil. Cunoaşterea despre societate este astfel o *realizare* în ambele sensuri ale acestui cuvînt – în sensul perceperii realităţii sociale obiectivate şi în sensul producerii continue a acestei realităţi.

De exemplu, în cursul diviziunii muncii se dezvoltă un corpus de cunoştinţe care se referă la activitatea specifică implicată. Prin baza sa lingvistică, această cunoaştere este deja indispensabilă pentru „programarea" instituţională a acestor activităţi economice. Va exista, să spunem, un vocabular care precizează diferitele procedee de vînătoare, armele care trebuie folosite, animalele care vor fi vînate etc. Va mai exista şi o colecţie de reţete care trebuie să fie învăţate pentru ca vînătoarea să decurgă eficient. Această cunoaştere serveşte prin ea însăşi ca o forţă catalizatoare, de control, un ingredient indispensabil al instituţionalizării acestui domeniu al comportării. Pe măsură ce instituţia vînătorii se cristalizează şi persistă în timp, acelaşi corpus de cunoştinţe serveşte ca descriere obiectivă (şi, accidental, empiric verificabilă) a sa. Prin această cunoaştere, este obiectivat un întreg segment al lumii sociale. Va apărea o „ştiinţă" obiectivă a vînătorii, corespunzătoare realităţii obiective a economiei vînatului. Nu mai trebuie să spunem că, în acest caz, „verificarea empirică" şi „ştiinţa" nu trebuie înţelese în sensul definit de canoanele ştiinţifice moderne, ci mai curînd în sensul unei cunoaşteri care poate fi confirmată de experienţă şi care ulterior devine sistematic organizată ca un corpus de cunoştinţe.

Şi în acest caz un corpus de cunoştinţe este transmis următoarei generaţii. El este însuşit ca adevăr obiectiv în cursul socializării şi este astfel interiorizat ca realitate subiectivă. Această realitate are, la rîndul său, puterea să modeleze individul. Ea va produce un tip special de persoană, anume un vînător, ale cărui identitate şi biografie *ca* vînător au sens numai într-un univers constituit din corpusul menţionat de cunoştinţe, fie ca întreg (o societate formată integral din

vînători, să zicem), fie parțial (în propria noastră societate, în care vînătorii se asociază între ei într-un subunivers propriu). Cu alte cuvinte, nici o parte a instituționalizării vînătorii nu poate exista fără cunoașterea specifică care a fost produsă și obiectivată social în legătură cu această activitate. A vîna și a fi vînător implică a exista într-o lume socială definită și controlată de acest corpus de cunoștințe. *Mutatis mutandis*, același lucru se aplică oricărui domeniu de conduite instituționalizate.

c. Sedimentare și tradiție

Doar o mică parte din totalitatea experiențelor omenești este reținută în conștiință. Experiențele care sînt astfel reținute se sedimentează, adică „îngheață" în amintire ca entități care pot fi recunoscute și reamintite[34]. Individul nu poate găsi nici un sens biografiei sale decît dacă o asemenea sedimentare a avut loc. Poate avea loc, de asemenea, și o sedimentare intersubiectivă, atunci cînd mai mulți indivizi au o biografie comună, experiențele lor fiind încorporate într-un stoc general de cunoștințe. Sedimentarea intersubiectivă poate fi calificată ca fiind cu adevărat socială numai atunci cînd a fost obiectivată într-un sistem de semnale de un fel sau altul, adică atunci cînd se ivește posibilitatea obiectivizării repetate a experiențelor comune.*

Doar atunci devine posibil ca aceste experiențe să fie transmise de la o generație la următoarea și de la o colectivitate la alta. Teoretic, o activitate comună, chiar lipsită de un sistem de semnale, poate să constituie o bază de transmitere. Empiric, însă, acest lucru este improbabil. Un sistem de

---

* În acest context, a nu se confunda *obiectivarea* (*objectivation*) cu *obiectivizarea* (*objectification*). Obiectivarea ar reprezenta o exteriorizare în activ, pe cînd obiectivizarea ar fi rezultatul obiectivării, al exteriorizării, adică obiectul, produsul, scopul, ideea activității. Pentru o precizare a acestor termeni, *vezi* și referințele II. 28 și II. 33 din Note, p. 152. (*n. tr.*)

semnale obiectiv accesibil conferă experienţelor sedimentate un statut de anonimitate incipientă, pentru că le desprinde de contextul original al biografiilor individuale concrete şi le face general accesibile tuturor celor care participă, sau pot participa în viitor, la sistemul respectiv de semnale. În acest fel, experienţele devin uşor transmisibile.

În principiu, orice sistem de semnale ar putea fi satisfăcător în acest sens. Normal, desigur, sistemul de semnale hotărîtor este cel lingvistic. Limbajul obiectivează experienţele comune şi le face accesibile tuturor celor din comunitatea lingvistică, devenind astfel atît temeiul cît şi instrumentul stocului colectiv de cunoştinţe. Mai mult, limbajul furnizează mijloacele prin care pot fi obiectivizate noi experienţe, ceea ce permite incorporarea lor în stocul deja existent de cunoştinţe şi este mijlocul cel mai important prin care sedimentările obiectivate şi obiectivizate sînt transmise prin tradiţie colectivităţii respective.

De exemplu, numai unii membri ai unei societăţi de vînători au trăit experienţa de a-şi pierde armele şi de a fi nevoiţi să lupte cu mîinile goale împotriva unui animal sălbatic. Această experienţă înspăimîntătoare, chiar dacă a adus şi o pildă de bravură, viclenie şi isteţime, se sedimentează ferm în conştiinţa indivizilor care au trăit-o. Dacă experienţa este comună mai multor indivizi, ea va fi sedimentată intersubiectiv, poate chiar forma o legătură puternică între aceşti indivizi. Cînd această experienţă este însă formulată şi transmisă prin limbaj, ea devine accesibilă şi, poate, relevantă şi pentru indivizi care nu au trecut niciodată prin ea. Formularea lingvistică (care, într-o societate de vînători, ne imaginăm că este foarte precisă şi amănunţită – „singur, doborît fiara, cu o singură mînă, un rinocer mascul", „singur omorît fiara, cu două mîini, rinocer femelă ş.a.m.d., să zicem) abstractizează experienţa din întîmplările biografice individuale. Formularea respectivă exprimă o posibilitate obiectivă pentru oricine, sau mai exact, pentru fiecare individ dintr-o anumită categorie (vînători versaţi, să zicem), adică ea devine, în principiu, anonimă chiar dacă este încă asociată cu isprăvile

unor anumiți indivizi. Chiar și pentru cei care nu anticipează experiența în propria lor biografie viitoare (femeile cărora le este interzis vînatul, să zicem) ea poate fi relevantă indirect (femeia dorește să-și găsească un soț vînător, să zicem); în orice caz, ea constituie o parte a stocului comun de cunoștințe. Obiectivizarea experienței în limbaj (adică transformarea sa într-un obiect general accesibil cunoașterii) permite deci încorporarea sa într-un corpus mai mare de tradiții pe calea instruirii morale, a poeziei de inspirație, a alegoriei religioase și a altor mijloace. Atît experiența, în sensul ei restrîns, cît și adaosul de semnificații mai largi pot fi apoi predate noii generații sau chiar difuzate către o cu totul altă colectivitate (o societate de agricultori, să zicem, care îi pot ataşa o cu totul altă semnificație).

Limbajul devine depozitarul unei colecții cuprinzătoare de sedimentări colective, care pot fi obținute monotetic, adică sub formă de întreg închegat și fără a reconstrui procesul lor inițial de formare[35]. Deoarece adevărata origine a sedimentărilor și-a pierdut importanța, tradiția poate inventa o origine cu totul diferită fără ca prin asta să pună sub semnul îndoielii ceea ce a fost deja obiectivat. Cu alte cuvinte, legitimările se pot succeda una alteia, conferind din timp în timp noi înțelesuri experiențelor sedimentate ale colectivității respective. Istoria trecută a societății poate fi reinterpretată fără a tulbura inutil ordinea instituțională existentă. De pildă, în exemplul de mai sus expresia „doborît fiara" poate ajunge să fie legitimată ca o faptă a unor ființe divine și orice repetare a ei de către oameni o imitare a prototipului mitologic.

Acest proces stă la baza tuturor sedimentărilor obiectivate, nu numai a acțiunilor instituționalizate. El se poate referi, de exemplu, la transmiterea unor tipizări ale altor indivizi, care nu sînt direct relevante pentru o anumită instituție. De exemplu, acești „alți" pot fi tipizați ca „înalți" sau „scunzi", „grași" sau „slabi", „deștepți" sau „proști" fără ca acestor tipizări să li se atașeze vreo implicație instituțională anumită. Acest proces se aplică, desigur, și transmiterii înțelesurilor sedimentate, care concordă cu specificațiile atribuite în prealabil instituțiilor.

Transmiterea semnificaţiei unei instituţii se bazează pe recunoaşterea socială a acelei instituţii ca o soluţie „permanentă" a unei probleme „permanente" a colectivităţii date. Prin urmare, actorii potenţiali ai unor acţiuni instituţionalizate trebuie să fie *sistematic* familiarizaţi cu aceste semnificaţii. Aceasta necesită existenţa unei forme oarecare de proces „educaţional". Semnificaţiile instituţionale trebuie să fie impuse cu putere şi definitiv conştiinţei individului. Întrucît fiinţele umane sînt deseori lente şi uituce, trebuie să mai existe şi procedee prin care aceste înţelesuri să poată fi fixate şi rememorate, dacă este necesar chiar şi prin mijloace coercitive şi în general neplăcute. Mai mult, deoarece fiinţele umane sînt deseori proaste, semnificaţiile instituţionale tind să fie simplificate în procesul de transmitere, astfel încît colecţia dată de „formule" instituţionale să fie uşor asimilată şi memorată de generaţiile care se succed. Caracterul gen „formulă" al semnificaţiilor asigură păstrarea lor în memorie. La nivelul înţelesurilor sedimentate, avem de-a face cu aceleaşi procese de deprindere şi de banalizare pe care le-am menţionat deja o dată cu discutarea instituţionalizării. Iarăşi, forma stilizată prin care isprăvile eroice pătrund în tradiţie constituie un exemplu util.

Înţelesurile obiectivate ale activităţii instituţionale sînt considerate „cunoaştere" şi sînt transmise ca atare. O parte din această „cunoaştere" este considerată ca relevantă pentru toţi, o altă parte, relevantă numai pentru unele categorii. Orice transmitere a cunoaşterii necesită un fel de aparat social. Altfel spus, unele categorii sînt desemnate ca transmiţătoare, altele ca receptoare ale „cunoaşterii" tradiţionale. Caracterul specific al acestui aparat social va diferi, desigur, de la o societate la alta. Vor exista de asemenea proceduri tipizate pentru a transmite tradiţia de la cei care o cunosc la cei care nu o cunosc. De exemplu, folclorul tehnic, magic şi moral despre vînătoare poate fi transmis de un unchi dinspre partea mamei nepoţilor de o anumită vîrstă, apelînd la anumite procedee specifice de iniţiere. Clasificarea în „cunoscători" şi „necunoscători", ca şi „cunoaşterea" despre care se presupune că trebuie să treacă de

la unul care ştie la cel care nu ştie, este o chestiune de definire socială; atît „a şti" cît şi „a nu şti" se referă la ce se înţelege la nivel social prin realitate şi nu la anumite criterii extra-sociale de valabilitate a cunoaşterii. Mai simplu, unchii materni nu transmit acest stoc particular de cunoaştere pentru că îl cunosc, ci îl cunosc (adică sînt definiţi drept cunoscători) tocmai *pentru că* sînt unchi materni. Dacă se întîmplă ca un unchi matern astfel desemnat instituţional să nu fie capabil să transmită cunoaşterea respectivă, el încetează de a mai fi unchi matern în adevăratul sens al cuvîntului şi chiar i se poate retrage recunoaşterea instituţională a acestui statut.

În funcţie de extinderea socială a relevanţei unui anumit tip de „cunoaştere" şi de complexitatea şi importanţa sa într-o anumită colectivitate, „cunoaşterea" s-ar putea să trebuiască să fie reafirmată prin obiecte simbolice (cum ar fi fetişurile sau emblemele militare) şi/sau acţiuni simbolice (ca ritualurile religioase sau militare). Cu alte cuvinte, ca ajutoare mnemotehnice pot fi invocate obiecte şi acţiuni fizice. Desigur că orice transmitere a semnificaţiilor instituţionale implică procedee de control şi de legitimare. Acestea sînt legate de instituţiile însele şi sînt administrate de un personal transmiţător. Ar trebui să subliniem din nou aici că între diferitele instituţii şi modalităţile de transmitere a cunoaşterii din domeniul lor nu este de aşteptat să existe *a priori* coerenţă şi, desigur, nici funcţionalitate. Problema coerenţei logice apare mai întîi la nivelul legitimării (unde poate exista un conflict sau o competiţie între diferitele legitimări şi personalul administrativ), şi apoi la nivelul socializării (unde pot apărea dificultăţi practice în interiorizarea semnificaţiilor instituţionale succesive sau aflate în competiţie). Întorcîndu-ne la un exemplu dinainte, nu există *a priori* nici un motiv pentru care semnificaţiile instituţionale născute într-o societate de vînători să nu fie difuzate spre o societate de agricultori. Mai mult chiar, aceste semnificaţii pot să apară unui observator din afară ca avînd, în momentul difuzării, o „funcţionalitate" îndoielnică în cea dintîi societate şi nici un fel de „funcţionalitate" în cea de a doua. Dificultăţile care se pot ivi aici sînt

legate de activităţile teoretice ale celor care legitimează şi de unele activităţi practice ale „educatorilor" din noua societate. Teoreticienii trebuie să fie satisfăcuţi că o zeitate a vînătorii este un cetăţean plauzibil al unui panteon agrar, iar pedagogii trebuie să explice activităţile sale mitologice unor copii care nu au asistat niciodată la o vînătoare. Teoreticienii care legitimează tind să aibă aspiraţii logice, iar copiii tind să fie recalcitranţi. Aceasta nu este însă o problemă de logică abstractă sau de funcţionalitate tehnică, ci mai degrabă de ingenuitate, pe de o parte, şi de credulitate, pe de alta – ceea ce constituie o temă diferită.

d. Rolurile

Aşa cum am văzut, originile oricărei ordini instituţionale rezidă în tipizarea activităţiilor proprii sau ale altora. Aceasta înseamnă că cineva împărtăşeşte cu alţii anumite scopuri specifice şi faze conexe ale realizării lor şi, în plus, că se tipizează nu numai acţiuni specifice, ci şi forme ale acţiunii. Altfel spus, nu numai un actor care execută o acţiune de tipul *X* va fi recunoscut ca executant, ci şi o acţiune de tipul *X* este recunoscută ca fiind executabilă de către *orice* actor căruia i se poate atribui în mod plauzibil structura de relevanţă respectivă. De exemplu, se poate recunoaşte unui cumnat dreptul de a-ţi pălmui propriul tău copil obraznic şi poţi înţelege că această acţiune constituie doar un aspect al unei forme de conduită proprie şi altor cupluri unchi-nepot, ba chiar că este, în general, un model acceptabil într-o societate matrilocală*. Acest incident va fi acceptat social numai dacă această din urmă tipizare prevalează, tatăl copilului retrăgîndu-se discret din scenă pentru a nu perturba exercitarea legitimă a autorităţii unchiului.

---

* *Matrilocal* – în antropologie, legat de o familie sau de un trib condus de soţia unui membru al acestuia. (*n. tr.*)

Tipizarea formelor de acţiune cere ca acestea să aibă un sens obiectiv, ceea ce necesită, la rîndul său, o obiectivizare lingvistică. Va fi nevoie, adică, de un vocabular care să se refere la aceste forme de acţiune (cum ar fi „pălmuire-nepot", ce va aparţine unei structurări lingvistice mult mai largi a rudeniei şi a variatelor sale drepturi şi obligaţii). În principiu, deci, o acţiune şi sensul ei pot fi percepute separat de înfăptuirea sa individuală şi de procesele subiective variabile asociate cu ea. Atît sinele cît şi celălalt pot fi percepuţi ca executanţi ai unor acţiuni obiective, general cunoscute, care revin des şi sînt repetate de *orice* actor din categoria corespunzătoare.

Aceasta are consecinţe importante asupra auto-experienţei. În cursul acţiunii apare o identificare a sinelui cu sensul obiectiv al acţiunii; acţiunea în curs de desfăşurare determină, pentru o clipă, auto-percepţia actorului şi face acest lucru în sensul obiectiv care i-a fost atribuit acţiunii. Deşi continuă să existe o conştientizare marginală a corpului propriu şi a altor aspecte ale sinelui, indirect implicate în acţiune, în acel moment, actorul se percepe pe sine ca identificîndu-se în mod esenţial cu acţiunea obiectivată social („Acum îl pălmuiesc pe nepot" – un episod obişnuit în rutina vieţii cotidiene). După ce acţiunea a avut loc mai apare încă o consecinţă importantă, pe cînd actorul reflectează asupra acţiunii sale. Acum *o parte* a sinelui este obiectivizată *ca* executantă a acestei acţiuni, sinele în totalitatea lui devenind relativ detaşat de acţiunea executată. Devine posibil, aşadar, să se creadă că sinele a fost doar parţial implicat în acţiune (omul din exemplul nostru mai este, la urma urmei, şi altceva decît un pălmuitor de nepoţi). Nu e greu de văzut că pe măsură ce aceste obiectivizări se acumulează („palmă-nepot", „soră-sprijin", „războinic-instruire", „ploaie-balerin" etc.), un întreg sector al conştiinţei de sine se structurează în funcţie de ele. Cu alte cuvinte, un segment al sinelui este obiectivizat în funcţie de tipizările accesibile social. Acest segment constituie adevăratul „sine social", acela care este experimentat subiectiv ca diferit de sinele în totalitatea sa, ba chiar opus lui[36]. Examinarea acestui

important fenomen, care permite o „conversație" interioară între diferite segmente ale sinelui, va fi reluată mai tîrziu, atunci cînd vom discuta procesul prin care lumea construită social este interiorizată în conștiința individuală. Pentru moment, ceea ce este important este relația dintre fenomen și tipizările obiectiv accesibile ale conduitei.

Pe scurt, actorul se identifică *in actu* cu tipizările conduitei obiectivate social, dar ulterior, restabilește distanța dintre el și acestea, atunci cînd meditează asupra conduitei sale. Această distanțare între actor și acțiunea sa poate fi reținută în conștiință și proiectată spre repetările viitoare ale acțiunilor. În acest fel, atît sinele care acționează, cît și alții care acționează sînt percepuți nu ca indivizi singulari, ci ca *tipuri*. Prin definiție, aceste tipuri sînt interschimbabile.

Despre roluri putem vorbi cu adevărat atunci cînd acest gen de tipizare apare în contextul unui stoc obiectivizat de cunoștințe, comune unei colectivități de actori. Într-un astfel de context, rolurile sînt tipuri de actori[37]. Se poate ușor vedea că o construcție a tipologiei rolurilor presupune în mod necesar corelarea cu instituționalizarea conduitei. Instituțiile sînt întrupate în experiența individuală prin mijlocirea rolurilor. Rolurile, obiectivizate lingvistic, constituie un ingredient esențial al lumii obiectiv accesibile din orice societate. Interpretînd roluri, individul participă la o lume socială. Interiorizînd aceste roluri, această lume devine pentru el reală subiectiv.

În stocul comun de cunoaștere sînt cuprinse și standarde pentru îndeplinirea unor roluri accesibile tuturor membrilor unei societăți, sau, cel puțin, celor care sînt potențiali executanți ai rolurilor respective. Această accesibilitate generală este ea însăși parte a aceluiași stoc de cunoștințe; nu numai că standardele pentru rolul *X* sînt îndeobște cunoscute, dar *se și știe* că aceste standarde sînt cunoscute. În consecință, orice actor prezumtiv al rolului *X* poate fi făcut răspunzător pentru (ne)respectarea standardelor, care pot fi învățate ca parte a tradiției instituționale și folosite pentru verificarea „calificării"

tuturor executanţilor şi, totodată, pot servi drept mijloace de control.

Sursele rolurilor rezidă în acelaşi proces fundamental de habitualizare şi de obiectivare ca şi originile instituţiilor. Rolurile apar de îndată ce un stoc comun de cunoştinţe, conţinînd tipizările reciproce ale conduitei, se află într-un proces de formare, un proces care, aşa cum am văzut, este propriu interacţiunii sociale şi anterior instituţionalizării propriu-zise. Întrebarea privind rolurile ce urmează a fi instituţionalizate este identică cu întrebarea privind domeniile conduitei influenţate de instituţionalizare şi la ea se poate răspunde în acelaşi mod. *Orice* conduită instituţionalizată implică roluri. Ca urmare, rolurile iau parte la formarea caracterului de control al instituţionalizării. De îndată ce actorii sînt tipizaţi ca executanţi de roluri, conduita lor devine *ipso facto* susceptibilă de a fi obligatorie. Conformarea sau neconformarea cu standardele social definite ale rolurilor încetează de a mai fi benevolă, deşi, desigur, severitatea sancţiunilor poate diferi de la caz la caz.

Rolurile *reprezintă* ordinea instituţională[38]. Această reprezentare este îndeplinită pe două niveluri. Mai întîi, îndeplinirea rolului se reprezintă pe sine însăşi. De pildă, a te angaja să judeci pe cineva înseamnă a-ţi asuma rolul de judecător. Individul care judecă nu acţionează „de capul lui", ci *ca* judecător. În al doilea rînd, rolul reprezintă o întreagă înlănţuire de conduite. Rolul judecătorului este în relaţie cu alte roluri, totalitatea acestora formînd instituţia legii. Judecătorul acţionează ca reprezentant al legii. Instituţia se poate manifesta în experienţe reale doar printr-o astfel de reprezentare prin rolurile îndeplinite. Instituţia, cu colecţia sa de acţiuni „programate", poate fi asemănată cu libretul nescris al unei opere. Punerea în scenă a operei depinde de executarea repetată, de către actori vii, a rolurilor prescrise în libret. Actorii întruchipează rolurile şi actualizează opera reprezentînd-o pe o scenă. Nici opera, nici instituţia nu există empiric separat de această execuţie repetată. Prin urmare, a spune că rolurile reprezintă instituţii este totuna cu a spune că rolurile

fac posibil ca instituţiile să existe, din nou, ca o prezenţă reală în experienţa unor indivizi vii.

Instituţiile sînt reprezentate şi în alte feluri. Obiectivizările lor lingvistice, de la simpla desemnare verbală la încorporarea lor în simbolizări extrem de complexe ale realităţii, de asemenea le reprezintă (adică le fac prezente) în experienţă. Ele pot fi reprezentate simbolic prin obiecte fizice, atît naturale cît şi artificiale. Toate aceste reprezentări devin, însă, „moarte" (adică lipsite de realitate subiectivă) dacă nu sînt „readuse la viaţă" încontinuu în conduita umană curentă. Reprezentarea unei instituţii în şi prin roluri este deci reprezentarea *par excellence*, de care depind toate celelalte reprezentări. De exemplu, instituţia legii este reprezentată şi ea desigur, printr-un limbaj juridic, coduri de legi, teorii ale jurisprudenţei şi, în sfîrşit, prin legitimările ultime ale instituţiei şi prin normele impuse de sistemele sale de gîndire etică, religioasă sau mitologică. Fenomene create de om, cum sînt maldărele imense de legi care însoţesc de regulă administrarea legii, şi fenomene naturale ca izbucnirea tunetului, care poate fi luat ca un verdict divin într-un proces *by ordeal* şi poate chiar deveni apoi un simbol al justiţiei finale, reprezintă de asemenea instituţia.* Toate aceste reprezentări îşi dobîndesc însă semnificaţia şi chiar inteligibilitatea din utilizarea lor în conduita umană, care, în acest caz este desigur o conduită tipizată în rolurile instituţionale ale legii.

Cînd indivizii încep să reflecteze asupra acestor chestiuni, ei sînt puşi în faţa problemei reunirii acestor diferite reprezentări într-un tot închegat, care să aibă sens[39]. Orice îndeplinire concretă a unui rol se raportează la sensul obiectiv al instituţiei şi, astfel, la celelalte interpretări complementare ale rolului, precum şi la sensul instituţiei ca întreg. Cu toate că problema integrării diferitelor reprezentări astfel implicate este rezolvată în primul rînd la nivelul legitimării, ea este tratată şi

---

* Proces *by ordeal* – metodă antică de judecată, în care acuzatul era expus la diferite pericole fizice, din care dacă scăpa era socotit ca fiind protejat de zei şi, deci, nevinovat. (*n. tr.*)

în funcție de specificul rolurilor. *Toate* rolurile reprezintă ordinea instituțională în sensul deja menționat. *Unele* roluri, însă, reprezintă simbolic această ordine, în totalitatea ei, mai mult decît altele. Astfel de roluri au o mare importanță strategică într-o societate, deoarece reprezintă nu numai instituția cutare sau cutare, ci integrarea tuturor instituțiilor într-o lume cu sens. Desigur că aceste roluri ajută, *ipso facto*, la menținerea acestei integrări în conștiința și conduita membrilor societății, adică ele au o relație specială cu aparatul de legitimare al societății. Unele roluri nu au *altă* funcție *decît* această reprezentare simbolică a ordinii instituționale ca totalitate integrată, altele își asumă această funcție doar din cînd în cînd, pe lîngă funcțiile mai puțin spectaculoase pe care le îndeplinesc prin rutină. Judecătorul, de exemplu, poate reprezenta pe această cale, ocazional, într-un caz deosebit de important, integrarea totală a societății. Un monarh face acest lucru permanent, iar într-o monarhie constituțională el nu are de fapt altă funcție decît aceea de a fi un „simbol viu" pentru toate straturile societății, pînă jos de tot, la nivelul omului de pe stradă. Istoric, rolurile care reprezintă simbolic ordinea instituțională totală au fost localizate, în mod obișnuit, în instituțiile politice și religioase[40].

Pentru considerațiile noastre imediate, mai important este caracterul rolurilor de mediatori între anumite sectoare particulare ale stocului comun de cunoștințe. În virtutea rolurilor pe care individul le joacă, el este antrenat în anumite domenii specifice ale cunoașterii obiectivate social, nu numai în sensul cognitiv mai restrîns, ci și în sensul pe care „cunoașterea" îl are ca norme, valori și chiar emoții. A fi judecător înseamnă desigur să cunoști legile și poate chiar să ai cunoștințe despre problemele umane mai generale care au tangență cu legalitatea. Aceasta implică, însă, și „cunoașterea" valorilor și atitudinilor considerate ca necesare unui judecător, cerință care se poate extinde atît de departe încît să le cuprindă chiar și pe cele considerate ca necesare pentru soția judecătorului. Judecătorul trebuie, de asemenea, să aibă „cunoștințe" adecvate și în domeniul emoțiilor: el va trebui să știe, de exemplu, cînd

să-şi stăpînească sentimentele de compasiune, ca să menţionăm doar o cerinţă psihologică nu prea importantă a acestui rol. În acest fel, orice rol deschide calea spre un sector specific al stocului total de cunoştinţe al societăţii. Pentru a învăţa un rol nu este de ajuns să-ţi însuşeşti deprinderile strict necesare pentru îndeplinirea sa „în exterior". Trebuie, de asemenea, să te iniţiezi în variatele straturi cognitive şi chiar afective ale corpusului de cunoştinţe care este direct *şi* indirect potrivit cu acest rol.

Aceasta implică o distribuţie socială a cunoaşterii[41]. Stocul de cunoştinţe al unei societăţi este structurat în funcţie de ceea ce este relevant în general şi de ce este relevant numai pentru roluri specifice. Acest lucru este adevărat chiar şi în situaţii sociale foarte simple, cum ar fi cea din exemplul precedent, produsă de interacţiunea aflată în curs de desfăşurare dintre un bărbat, o femeie bisexuală şi o lesbiană. În acest caz, pentru toţi cei trei participanţi sînt relevante unele cunoştinţe de interes comun (de exemplu, cunoaşterea mijloacelor prin care să menţină tovărăşia lor economic viabilă), în timp ce, alte cunoştinţe sînt relevante doar pentru doi dintre ei (*savoir-faire*-ul lesbianei sau, în celălalt caz, iscusinţa de a seduce heterosexual). Cu alte cuvinte, distribuţia socială a cunoaşterii atrage după sine o dihotomizare în funcţie de relevanţa generală sau specifică a rolului.

Dată fiind acumularea istorică a cunoaşterii într-o societate, putem presupune că, datorită diviziunii muncii, cunoaşterea specifică rolului va creşte mai repede decît cunoaşterea general relevantă şi accesibilă. Înmulţirea sarcinilor specifice, produsă de diviziunea muncii, cere soluţii standardizate, care pot fi repede învăţate şi transmise. La rîndul lor, acestea necesită cunoaşterea specializată a anumitor situaţii şi a relaţiilor dintre scopuri şi mijloace în funcţie de care situaţiile sînt definite social. Altfel spus, vor apărea specialişti, şi fiecare dintre aceştia va trebui să cunoască tot ce este necesar pentru aducerea la îndeplinire a sarcinii specifice care i s-a încredinţat.

Pentru a acumula cunoştinţe specifice rolului, o societate trebuie să fie astfel organizată încît anumiţi indivizi să se poată concentra asupra specialităţilor lor. Dacă într-o societate de vînători anumiţi indivizi trebuie să devină producători de suliţe, devine necesar să se prevadă măsuri ca ei să fie scutiţi de activităţile de vînătoare propriu-zise, cerute tuturor celorlalţi bărbaţi adulţi. Cunoştinţele specializate de un gen mai evaziv, cum ar fi cele ale mistagogilor* sau ale altor intelectuali, presupun de asemenea o organizare socială de acelaşi fel. În toate aceste cazuri, specialiştii devin administratori ai acelor sectoare ale stocului de cunoştinţe care li s-a repartizat social.

În acelaşi timp, o parte importantă a cunoaşterii general relevante o constituie tipologia specialiştilor. Deşi specialiştii sînt definiţi ca indivizi care îşi cunosc specialitatea, oricine trebuie să ştie cine sînt ei în cazul în care specialităţile lor devin necesare. Nu se poate aştepta de la omul obişnuit să cunoască complexităţile farmecelor de stimulare a fertilităţii sau cum se aruncă un blestem asupra cuiva. Ceea ce el *trebuie* să ştie, însă, este cărui vrăjitor trebuie să i se adreseze dacă se iveşte o asemenea necesitate. Prin urmare, tipologia experţilor (pe care lucrătorii sociali contemporani o numesc „ghid de trimitere") este o parte a stocului de cunoştinţe general relevante şi accesibile, în timp ce cunoaşterea care constituie expertiza propriu-zisă, nu. Dificultăţile practice care ar putea apărea în anumite societăţi (de exemplu, atunci cînd există grupuri de experţi aflate în concurenţă sau cînd specializarea a devenit într-atît de complicată încît profanul nu mai pricepe nimic) nu ne vor preocupa deocamdată.

Este, prin urmare, posibil să analizăm relaţia dintre roluri şi cunoaştere din două unghiuri diferite. Privite din perspectiva ordinii instituţionale, rolurile apar ca reprezentări instituţionale şi ca intermediari/mediatori între corpusurile de cunoştinţe instituţional obiectivate. Privite din perspectiva diversităţii,

---

* *Mistagog* – persoană care interpretează misterele religioase şi îi iniţiază în ele pe alţii. (*n. tr.*)

fiecare rol poartă cu sine un adaos de cunoştinţe bine definit social. Ambele perspective sugerează, desigur, un acelaşi fenomen global, care este dialectica esenţială a societăţii. Prima perspectivă poate fi rezumată prin afirmaţia că societatea există numai în măsura în care indivizii sînt conştienţi de ea, iar cea de a doua, prin afirmaţia: conştiinţa individuală este determinată social. Restrîngînd problema la roluri, putem spune că, pe de o parte, ordinea instituţională este reală numai în măsura în care este *realizată* prin rolurile executate şi că, pe de altă parte, rolurile sînt reprezentative pentru o ordine instituţională care defineşte caracterul lor (inclusiv adaosurile de cunoştinţe) din care îşi extrag sensul lor obiectiv.

Analiza rolurilor prezintă o importanţă deosebită pentru sociologia cunoaşterii, deoarece ea scoate în evidenţă medierea dintre universurile macroscopice ale înţelesului obiectivat într-o societate şi căile prin care aceste universuri devin reale subiectiv pentru indivizi. Astfel, de exemplu, este posibil să analizăm rădăcinile sociale macroscopice ale credinţelor religioase despre lume din anumite colectivităţi (clase sau grupări etnice, sau coterii de intelectuali, să zicem), precum şi modul în care aceste credinţe despre lume se manifestă în conştiinţa unui individ. Aceste două analize pot fi reunite numai dacă se cercetează modalităţile prin care individul se raportează, în totalitatea activităţii sale sociale, la colectivitatea respectivă. O asemenea cercetare va fi în mod necesar un exerciţiu de analiză a rolurilor[42].

e. Sfera şi mijloacele instituţionalizării

Pînă aici am discutat instituţionalizarea din punctul de vedere al trăsăturilor esenţiale care pot fi considerate ca nişte constante sociologice. Se înţelege că în acest tratat nu putem nici măcar schiţa nenumăratele variaţii ale manifestărilor istorice şi ale combinaţiilor acestor constante – o misiune care ar putea fi îndeplinită numai prin scrierea unei istorii universale din punctul de vedere al teoriei sociologice. Există, totuşi,

cîteva variaţii istorice în ce priveşte caracterul instituţiilor care sînt într-atît de importante pentru analizele sociologice concrete încît ele trebuie neapărat discutate, chiar dacă numai pe scurt. Atenţia noastră va continua să se concentreze, desigur, asupra relaţiei dintre instituţii şi cunoaştere.

În investigarea oricărei ordini instituţionale concrete se poate ridica următoarea întrebare: care este scopul instituţionalizării în cadrul ansamblului de acţiuni sociale dintr-o colectivitate dată? Altfel formulată, cît de mare este sectorul activităţii instituţionalizate în comparaţie cu sectorul care rămîne neinstituţionalizat?[43] În această chestiune există în mod clar variabilitate istorică, deoarece societăţi diferite lasă loc, mai mult sau mai puţin, unor acţiuni neinstituţionalizate. Este important să vedem, în general, ce factori determină o sferă mai largă a instituţionalizării şi, prin contrast, una mai îngustă.

Formal vorbind, sfera instituţionalizării depinde de generalitatea structurilor de relevanţă. Dacă multe sau cele mai multe structuri de relevanţă dintr-o societate sînt general împărtăşite, cîmpul instituţionalizării va fi larg. Dacă, din contra, doar puţine structuri de relevanţă sînt general împărtăşite, sfera insituţionalizării va fi redusă. În acest din urmă caz, mai apare şi posibilitatea ca ordinea instituţională să fie extrem de fragmentată, pentru că anumite structuri de relevanţă sînt împărtăşite de grupuri din societate, dar nu şi de societatea ca întreg.

Ar putea fi util, din punct de vedere euristic, să examinăm acest aspect prin prisma unor „tipuri ideale". Este posibil să ne închipuim o societate în care instituţionalizarea este completă. Într-o astfel de societate, *toate* problemele sînt comune, *toate* soluţiile la aceste probleme sînt social obiectivate şi *toate* acţiunile sociale sînt instituţionalizate. Ordinea instituţională cuprinde întreaga viaţă socială, care seamănă cu îndeplinirea continuă, fără sfîrşit, a unei liturghii complicate şi foarte stilizate. Nu există, sau aproape că nu există, o distribuire a cunoaşterii după roluri specifice, deoarece toate rolurile sînt executate în situaţii de egală relevanţă pentru toţi actorii. Acest model euristic al unei societăţi complet instituţionalizate (un

bun subiect de coşmar, s-ar putea spune în treacăt) poate fi uşor modificat imaginîndu-ne că toate acţiunile sociale sînt instituţionalizate, *dar* nu numai în jurul problemelor comune. Cu toate că modul de viaţă pe care o astfel de societate l-ar impune membrilor săi ar fi la fel de rigid, ar exista un grad mai mare de distribuire a cunoaşterii după anumite roluri specifice. Ar avea loc mai multe liturghii simultan, ca să spunem aşa. Nu mai este nevoie să precizăm că nici modelul totalităţii instituţionale, nici modificarea sa nu pot fi întîlnite în istorie. Societăţile reale pot fi, totuşi, examinate prin prisma gradului în care corespund acestui model ideal. În acest caz se poate spune că societăţile primitive se apropie de model într-un grad mai mare decît cele civilizate[44]. Se poate chiar afirma că în dezvoltarea civilizaţiilor arhaice se constată o îndepărtare progresivă de acest model[45].

La cealaltă extremă s-ar situa o societate în care există doar *o* singură problemă comună, iar instituţionalizarea apare *numai* în raport cu această problemă. Într-o asemenea societate practic nu ar exista vreun stoc comun de cunoştinţe. Aproape întreaga cunoaştere ar fi specifică la rol. În privinţa societăţilor macroscopice, nici apropierile de acest tip nu sînt disponibile istoric. Unele apropieri pot fi totuşi găsite în formaţiunile sociale mai mici – de exemplu în coloniile libertare, în care grijile *comune* se mărginesc la rînduieli economice sau la expediţii militare implicînd un număr de unităţi tribale sau etnice a căror unică problemă *comună* este purtarea unui război.

În afară de a stimula fantezii sociologice, astfel de ficţiuni euristice sînt utile doar în măsura în care ajută la clarificarea condiţiilor care le favorizează apropierea de ele. Condiţia cea mai generală este gradul de diviziune a muncii, o dată cu diferenţierea concomitentă a instituţiilor[46]. Orice societate în care există o din ce în ce mai mare diviziune a muncii se îndepărtează de primul tip ideal descris mai sus. O altă condiţie generală, strîns înrudită cu cea dinainte, este disponibilitatea unui surplus economic, ceea ce face posibil pentru anumiţi indivizi sau grupuri să se angajeze în activităţi specializate

care nu sînt direct legate de subzistenţă[47]. Aceste activităţi specializate conduc, aşa cum am văzut, la specializarea şi segmentarea stocului comun de cunoştinţe. Iar segmentarea face posibilă apariţia unei cunoaşteri desprinse de *orice* relevanţă socială, adică a unor „teorii pure"[48]. Aceasta înseamnă că anumiţi indivizi sînt (pentru a reveni la un exemplu anterior) eliberaţi de vînătoare, nu numai pentru a fabrica suliţe, dar şi pentru a inventa mituri. Avem deci o „viaţă teoretică", cu proliferarea sa risipitoare de corpusuri de cunoştinţe specializate, administrate de specialişti al căror prestigiu social poate depinde de fapt de incapacitatea lor de a face altceva decît să teoretizeze – ceea ce conduce la un număr de probleme analitice la care ne vom întoarce mai jos.

Instituţionalizarea nu este, însă, un proces ireversibil, în pofida faptului că instituţiile, odată formate, au tendinţa de a dăinui[49]. Pentru o varietate de motive istorice, cîmpul acţiunilor instituţionalizate se poate îngusta; adică în anumite domenii ale vieţii sociale poate avea loc o dezinstituţionalizare[50]. De exemplu, sectorul privat care a apărut în societatea industrială modernă este considerabil mai dezinstituţionalizat decît sectorul public[51].

JO altă întrebare, cu privire la care anume ordine instituţională variază istoric, ar fi: care este relaţia dintre diversele instituţii, la nivelul execuţiei şi al semnificaţiei?[52] În ce priveşte cel dintîi tip real discutat mai sus, în fiecare biografie subiectivă există o unitate între realizarea instituţională şi semnificaţia rolurilor. Întregul stoc social de cunoştinţe este actualizat în fiecare biografie individuală. Fiecare *face* orice şi *cunoaşte* orice. Problema integrării înţelesurilor (adică a relaţiei semnificative dintre diferite instituţii) este o problemă exclusiv subiectivă. Sensul obiectiv al ordinii instituţionale se prezintă fiecărui individ ca dat şi cunoscut în general, luat ca atare din punct de vedere social. Dacă totuşi există o problemă, aceasta apare din cauza dificultăţilor subiective pe care individul le poate avea cu ocazia interiorizării înţelesurilor acceptate social.

B.C.U. „M. EMINESCU" IAŞI

Odată cu îndepărtarea crescîndă de acest model euristic (ceea ce se întîmplă, firește, în toate societățile moderne, deși nu în aceeași măsură), vor apărea modificări importante în situația sensurilor instituționale ca fiind „de la sine înțelese". Le-am menționat deja pe primele două: segmentarea ordinii instituționale, în care numai anumite tipuri de indivizi îndeplinesc anumite activități, și, respectiv, o distribuire socială a cunoașterii, în care cunoașterea specifică la rol ajunge să fie rezervată numai anumitor tipuri de indivizi. Odată cu aceste evoluții, apare însă și o nouă configurație la nivelul înțelesului. Va exista acum o problemă *obiectivă* legată de extinderea integrării înțelesurilor la întreaga societate. Aceasta este o problemă cu totul diferită de aceea doar subiectivă, de a armoniza înțelesul pe care individul și-l atribuie în propria sa biografie cu înțelesul pe care i-l atribuie societatea. Deosebirea este tot atît de mare ca și aceea dintre a face propagandă care să convingă pe alții de ceva și a produce simple memorii care să-l convingă pe autorul însuși.

În exemplul cu triunghiul bărbat/femeie/lesbiană am arătat în detaliu că nu se poate presupune *a priori* că diferitele procese de instituționalizare vor rămîne „unite". Structura de relevanță care este comună bărbatului și femeii (*A-B*) nu trebuie să fie integrată în mod necesar cu aceea dintre femeie și lesbiană (*B-C*) sau cu aceea dintre lesbiană și bărbat (*C-A*). Procesele instituționale separate pot continua să coexiste fără integrare. Am argumentat atunci că, faptul empiric privind instituțiile *ca fiind nedespărțite*, în pofida imposibilității de a presupune acest lucru *a priori*, poate fi explicat numai referindu-ne la conștiința reflectivă a indivizilor, care impune o anumită logică experienței lor privind respectivele instituții. Putem acum să împingem acest argument cu un pas mai departe, presupunînd că unul dintre cei trei indivizi (să presupunem că bărbatul, *A*) devine nemulțumit de lipsa de simetrie a situației. Aceasta nu înseamnă că pentru el relațiile la care participă (*A-B* și *C-A*) s-au schimbat. Ceea ce îl îngrijorează acum este mai degrabă relația la care încă nu a

participat (*B-C*). Aceasta s-ar putea datora faptului că ea interferează cu propriile sale interese (*C* îşi pierde prea mult timp făcînd dragoste cu *B* şi neglijează cultivarea florilor cu el), sau faptului că el are cine ştie ce preocupări teoretice. În orice caz, el doreşte să reunească cele trei relaţii şi procesele lor concomitente de habitualizare într-un tot *A-B-C* închegat şi cu sens. Cum poate face el acest lucru?

Să ne imaginăm că este un geniu religios. Într-o bună zi, el prezintă femeilor proiectul unei noi mitologii. Lumea a fost creată în două etape, uscatul – de o zeitate care s-a împreunat cu sora lui, iar marea – printr-un act de masturbare mutuală între zeu şi o colegă zeiţă. Iar după ce lumea a fost astfel creată, creatorul şi colega zeiţă au executat împreună marele dans al florilor, drept care au apărut pe uscat flora şi fauna. Triunghiul existent: heterosexualitate, lesbianism şi cultivarea florilor nu este astfel nimic altceva decît o imitaţie omenească a acţiunilor arhetipice ale zeilor. Bine ticluit, nu-i aşa? Cititorului cu oarecare pregătire în mitologia comparată nu-i va fi greu să găsească paralele istorice în această „teorie" cosmogonică. Bărbatul ar putea să întîmpine greutăţi în a-i face pe alţii să accepte teoria lui. Va fi nevoit în acest caz să recurgă la propagandă. Dacă presupunem, însă, că *B* şi *C* au şi ele greutăţi practice în a pune în aplicare variatele lor proiecte sau (mai puţin probabil) că ele sînt atrase de viziunea lui *A* asupra cosmosului, se poate foarte bine ca pînă la urmă el să le impună schema lui. Odată ce a reuşit să facă acest lucru şi toţi cei trei indivizi „ştiu" că diversele lor acţiuni funcţionează bine împreună în societatea lărgită (care este *A-B-C*), această „cunoaştere" va influenţa ce anume se întîmplă în situaţia dată. De exemplu, *C* va fi acum mai dispusă să-şi împartă în mod echitabil timpul între cele două preocupări principale ale sale.

Dacă această extindere a exemplului nostru vi se pare exagerată, îl putem face mai familiar imaginîndu-ne că în conştiinţa geniului nostru religios s-a petrecut un proces de secularizare. Mitologia nu i se mai pare plauzibilă. Situaţia ar trebui explicată cu ajutorul ştiinţelor sociale. Acest lucru este, desigur uşor de făcut. Este evident (geniului religios devenit

sociolog) că cele două tipuri de activitate sexuală care există în situaţia dată exprimă anumite nevoi psihologice adînc înrădăcinate ale participanţilor. El „ştie" că frustrarea în raport cu aceste nevoi ar duce la tensiuni „disfuncţionale". Pe de altă parte, fapt este că trioul nostru vinde flori contra nuci de cocos la celălalt capăt al insulei. Aceasta rezolvă totul. Tiparele comportamentale *A-B* şi *B-C* sînt funcţionale în raport cu „sistemul personalităţii", în timp ce tiparul *C-A* este funcţional în raport cu sectorul economic al „sistemului social". „Societatea" *A-B-C* nu este decît rezultatul raţional al integrării funcţionale la nivel inter-sistemic. Şi în acest caz, dacă propaganda lui *A* reuşeşte să le convingă pe cele două femei cu *această* teorie, „cunoaşterea" lor privind imperativele funcţionale implicate în situaţia dată va avea anumite consecinţe în ce priveşte controlul asupra conduitei lor.

Acelaşi raţionament va fi valabil, *mutatis mutandis*, dacă îl transpunem de la idila faţă-n-faţă din exemplul de mai sus la nivel macrosocial. Segmentarea ordinii instituţionale şi distribuirea concomitentă a cunoaşterii vor conduce la problema asigurării unor înţelesuri integrative care să cuprindă întreaga societate şi să ofere un context global de sensuri obiective pentru experienţa socială şi conştiinţa, ambele fragmentate, ale individului. Pe deasupra, acum se va pune nu numai problema integrării globale cu sens, ci şi problema legitimării activităţilor instituţionale ale unui tip de actor *în raport cu* cele ale altor tipuri de actori. Să presupunem că există un univers de înţelesuri care conferă un sens obiectiv activităţilor desfăşurate de războinici, fermieri, negustori sau exorcişti. Aceasta nu înseamnă că între aceste tipuri de actori nu va exista un conflict de interese. Chiar şi într-un univers de înţelesuri comune exorciştii se pot confrunta cu problema „explicării" unora dintre activităţile războinicilor etc. Metodele unei asemenea legitimări de asemenea variază istoric[53].

O altă consecinţă a segmentării instituţionale este posibila apariţie a unor subuniversuri de semnificaţii separate social. Acestea rezultă dintr-o accentuare a specializării rolului, pînă la punctul în care cunoaşterea specifică la rol este ascunsă cu

totul în stocul comun de cunoştinţe. Astfel de subuniversuri de înţelesuri pot fi, sau nu, ascunse de vederea obişnuită. În anumite cazuri, nu numai că registrul cognitiv al subuniversului este ascuns, dar însăşi existenţa subuniversului şi a colectivităţii care îl sprijină poate rămîne secretă. Subuniversurile de înţelesuri pot fi structurate social după diferite criterii – sex, vîrstă, ocupaţie, credinţă religioasă, gusturi estetice ş.a.m.d. Şansa ca noi subuniversuri să apară creşte constant, desigur, o dată cu extinderea progresivă a diviziunii muncii şi cu crearea unui surplus economic. O societate cu o economie de subzistenţă poate cunoaşte o segregare cognitivă între femei şi bărbaţi sau între războinicii bătrîni şi cei tineri, cum se întîmplă în „societăţile secrete" existente în Africa sau printre indienii americani. Ea poate fi totuşi capabilă să-şi permită tăinuirea cîtorva preoţi şi magicieni. Subuniversurile înfloritoare în înţelesuri, cum ar fi castele hinduse, birocraţia literară chinezească sau cercurile preoţeşti din vechiul Egipt, au nevoie de soluţii cu mult mai elaborate pentru problemele economice.

Ca toate edificiile sociale de semnificaţii, subuniversurile trebuie să fie „sprijinite" de o anumită colectivitate[54], adică de grupul care produce continuu înţelesurile respective şi în cadrul căruia acestea au o realitate obiectivă. Între astfel de grupuri pot exista conflicte şi concurenţă. La nivelul cel mai simplu, poate apărea, de exemplu un conflict în privinţa alocării resurselor care prisosesc către specialiştii respectivi, pe motivul scutirii lor de munca productivă. Cine anume va fi scutit oficial – *toţi* vracii sau numai aceia care îşi exercită meşteşugul la domiciliul şefului? Sau, cine trebuie să primească un salariu fix de la autorităţi – cei care vindecă bolnavii cu ierburi sau cei care fac acelaşi lucru intrînd în transă? Asemenea conflicte sociale sînt uşor transformate în conflicte între şcoli de gîndire diferite, fiecare dintre ele urmărind să se consolideze pe sine şi să discrediteze, dacă nu chiar să lichideze, corpusul concurent de cunoaştere. În societatea contemporană, continuăm să întîlnim astfel de conflicte (socio-economice sau cognitive) între medicina tra-

diţională şi rivalele sale, precum chiropractica, homeopatia sau Ştiinţa Creştină*. În societăţile industriale dezvoltate, cu imensul lor surplus economic care permite unui număr mare de indivizi să se dedice permanent unor îndeletniciri chiar şi mai obscure, competiţia pluralistă dintre subuniversurile de înţelesuri imaginabile de toate felurile devine o stare normală[55].

Odată cu apariţia subuniversurilor de semnificaţii, apare şi o varietate de puncte de vedere despre societate ca întreg, fiecare dintre acestea concepînd societatea din perspectiva unui subunivers. Chiropracticianul vede altfel societatea decît profesorul de la facultatea de medicină, poetul altfel decît omul de afaceri, evreul altfel decît creştinul etc. Se înţelege de la sine că această multiplicare a perspectivelor complică mult problema stabilirii unui umbrar simbolic stabil deasupra *întregii* societăţi. Fiecare perspectivă, împreună cu toate adaosurile la teorii sau chiar cu *Weltanschauung*-uri, va fi legată de interesele sociale concrete ale grupului care o susţine. Aceasta *nu* înseamnă, însă, că diferitele perspective, fără a mai vorbi de teorii sau *Weltanschauung*-uri, sînt numai reflecţii mecanice ale intereselor sociale. La nivel teoretic, îndeosebi, cunoaşterea poate foarte bine să capete un grad mare de detaşare de interesele biografice şi sociale ale individului cunoscător. Ar putea deci exista motive sociale reale pentru care evreii devin foarte preocupaţi de diverse proiecte ştiinţifice, dar poziţiile ştiinţifice însele nu pot fi prezise din faptul că ele sînt susţinute de evrei sau de ne-evrei. Cu alte cuvinte, universul ştiinţific al semnificaţiei este capabil să atingă un grad înalt de autonomie faţă de propria sa bază socială. Deşi în practică pot fi întîlnite variaţii mari, teoretic acest lucru rămîne adevărat pentru orice corpus de cunoştinţe, chiar şi pentru perspectivele cognitive asupra societăţii.

---

* Ştiinţă Creştină – religie şi sistem de vindecare fondate de Mary Baker Eddy în 1866, bazate pe interpretarea Bibliei în sensul ideii că boala, păcatul, moartea etc. sînt provocate de deranjamente mentale şi nu au de fapt o existenţă reală. (*n. tr.*)

Mai mult încă, un corpus de cunoştinţe are capacitatea, de îndată ce a fost ridicat la nivelul unui subunivers de semnificaţii relativ autonom, să acţioneze în sens invers asupra colectivităţii care l-a produs. De exemplu, evreii pot deveni sociologi deoarece au anumite probleme în societate *ca* evrei. Dar de îndată ce au fost iniţiaţi în universul sociologic, ei nu numai că pot privi asupra societăţii dintr-un unghi care nu mai este specific evreiesc, dar chiar şi activităţile lor sociale *ca* evrei se pot schimba ca rezultat al nou dobînditei perspective sociologice. Măsura unei astfel de detaşări a cunoaşterii de originile sale existenţiale depinde de un imens număr de variabile istorice (cum ar fi presiunea intereselor sociale implicate, gradul de rafinare teoretică a cunoaşterii respective, relevanţa sau irelevanţa socială a acesteia din urmă şi altele). Pentru consideraţiile noastre generale, important este principiul conform căruia relaţia dintre cunoaştere şi baza sa socială este o relaţie dialectică – cunoaşterea este un produs social *şi* cunoaşterea este un factor al schimbării sociale[56]. Acest principiu, al dialecticii între producţia socială şi lumea obiectivată, care este produsul său, a fost deja explicat; este deosebit de important să ţinem seama de el în orice analiză a subuniversurilor concrete de înţelesuri.

Numărul şi complexitatea lor tot mai mare fac ca subuniversurile să devină din ce în ce mai inaccesibile celor din afara lor. Ele devin enclave ezoterice, „ermetic sigilate" (în sensul clasic asociat cu corpusul *Hermetic** al „ştiinţelor" secrete, cum ar fi alchimia) pentru toţi, în afara celor care au fost adecvat iniţiaţi în misterele lor. Autonomia din ce în ce mai mare a subuniversurilor ridică probleme speciale de legitimare atît pentru cei din afară (*outsider*-ii) cît şi pentru cei dinăuntrul (*insider*-ii) subuniversului. Outsiderii trebuie

---

* *Corpus Hermeticus* – colecţie de reguli şi coduri secrete, întocmit de Hermes Trismegistus şi completat în timp de adepţii lui, destinat să facă de neînţeles pentru profani procedeele alchimiştilor şi să-i ţină în afara castei. (*n. tr.*)

ţinuţi în afara subuniversului, uneori chiar ţinuţi în ignoranţă în ce priveşte existenţa însăşi a subuniversului. Dacă, însă, ei nu sînt chiar atît de ignoranţi şi dacă subuniversul solicită diferite privilegii şi recunoaşteri speciale din partea societăţii mai largi, apare problema ţinerii în afară a outsiderilor, determinîndu-i în acelaşi timp să consimtă că procedeul este legitim. Acest lucru se face prin diferite tehnici de intimidare, propagandă raţională şi iraţională (apelînd la interesele outsiderilor şi la sentimentele lor), mistificări şi, în general, la manipularea unor simboluri ale prestigiului social. Insiderii, pe de altă parte, trebuie *ţinuţi înăuntru.* Aceasta necesită dezvoltarea unor procedee atît practice cît şi teoretice prin care tentaţiile de a evada din subunivers să fie controlate. Vom examina unele detalii ale acestei duble probleme de legitimare ceva mai tîrziu. Pentru moment ne vom mulţumi cu un exemplu. Nu este suficient să pui pe picioare un subunivers ezoteric al medicinii. Publicul profan mai trebuie convins că acest lucru este corect şi benefic şi că fraternitatea medicală trebuie menţinută la standardele subuniversului. Pentru aceasta, populaţia este intimidată prin descrierea nenorocirilor fizice care ar urma „nerespectării sfatului medicului"; ea este convinsă să *nu* procedeze aşa, invocîndu-se beneficiile pragmatice ale ascultării necondiţionate şi recurgîndu-se la ameninţarea cu ororile bolii şi morţii. Pentru a-şi sublinia autoritatea, reprezentanţii profesiei medicale se înfăşoară în giulgiul vechi de secole al simbolurilor puterii şi misterului, de la o costumaţie bizară la un limbaj incomprehensibil, toate acestea fiind, desigur, legitimate în faţa publicului şi faţă de ei înşişi în termeni pragmatici. Între timp, membrii pe deplin acreditaţi ai lumii medicale sînt ţinuţi la distanţă de „şarlatanie" (adică împiedicaţi să iasă din subuniversul medical, cu gîndul sau cu fapta) nu numai cu ajutorul puternicelor mijloace de control aflate la dispoziţia profesiei, dar şi prin utilizarea unui întreg corpus de cunoştinţe profesionale prin care li se oferă „dovezi ştiinţifice" despre

nebunia sau chiar ticăloşia unei astfel de devieri. Cu alte cuvinte, este pusă la lucru o întreagă maşinărie de legitimare pentru ca profanii *să rămînă* profani şi doctorii doctori şi (dacă este posibil) cu toţii să se simtă fericiţi că fac aşa.

Probleme deosebite apar ca rezultat al vitezelor diferite de schimbare a instituţiilor şi a subuniversurilor[57]. Acest lucru face mai dificilă legitimarea ordinii instituţionale şi, deopotrivă, legitimările specifice anumitor instituţii sau subuniversuri. O societate feudală cu o armată modernă, o aristocraţie agrară forţată să supravieţuiască în condiţiile unui capitalism industrial, o religie tradiţională obligată să facă faţă popularizării unor opinii ştiinţifice asupra lumii, coexistenţa într-o aceiaşi societate a teoriei relativităţii şi a astrologiei – experienţa noastră contemporană abundă în exemple de acest fel în asemenea măsură încît nu mai trebuie să insistăm asupra acestui aspect. De ajuns să spunem că, în astfel de condiţii, sarcina legitimatorilor devine extrem de grea.

O problemă finală de mare interes teoretic, ridicată de variabilitatea istorică a instituţionalizării, este aceea a modului în care este obiectivizată ordinea instituţională: în ce măsură este percepută o ordine instituţională, sau o parte oarecare a sa, ca o realitate ne-umană? Aceasta este o problemă care ţine de reificarea realităţii sociale[58]

Reificarea este perceperea fenomenelor omeneşti ca şi cum acestea ar fi lucruri, adică ar avea formă ne-umană sau chiar supra-umană. Un alt mod de a formula acest lucru este că reificarea este înţelegerea produselor activităţii umane *ca şi cum* ele ar fi altceva decît produse omeneşti – ca fapte ale naturii, rezultate ale legilor cosmosului sau manifestări ale voinţei divine. Reificarea presupune că omul este capabil să uite că el este autorul lumii omeneşti şi, mai mult, că dialectica dintre omul producător şi produsele sale nu se reflectă în conştiinţă. Lumea reificată este prin definiţie o lume dezumanizată. Ea este percepută de om ca o realitate ciudată, un *opus alienum* asupra căruia el nu dispune de nici un control şi

nu un *opus proprium* rezultat al propriei sale activităţi productive.

Din discuţia anterioară despre obiectivare este clar că, de îndată ce o lume socială obiectivă este consacrată, posibilitatea reificării nu este niciodată exclusă[59]. Obiectivitatea lumii sociale înseamnă că aceasta îi apare omului ca fiind ceva în afara lui însuşi. Întrebarea hotărîtoare este dacă el e conştient că, oricît ar fi de obiectivată, lumea socială a fost făurită de om – şi, ca urmare, poate fi refăcută de el. Cu alte cuvinte, reificarea poate fi descrisă ca o etapă extremă în procesul de obiectivare, în care lumea obiectivată îşi pierde sensul de întreprindere omenească şi rămîne fixată ca o realitate ne-umană, ne-umanizabilă, inertă[60]. De obicei, relaţia reală dintre om şi lumea sa este inversată în conştiinţă. Omul, producătorul unei lumi, este perceput ca produs al acesteia, iar activitatea umană ca un epifenomen al unor procese ne-umane. Semnificaţiile umane nu mai sînt percepute ca producătoare de lume, ci ca fiind, din contra, produse ale „naturii lucrurilor". Trebuie să subliniem că reificarea este o modalitate a conştiinţei, mai exact o modalitate de obiectivizare de către om a lumii umane. Chiar în timp ce omul percepe lumea ca reificată, el continuă să o producă. Altfel spus, omul este capabil, paradoxal, să producă o realitate care îl neagă pe el însuşi[61].

Reificarea este posibilă atît la nivelul preteoretic cît şi la cel teoretic al conştiinţei. Unele sisteme teoretice complexe pot fi descrise ca reificări, deşi este posibil ca ele să-şi aibă rădăcinile în reificările preteoretice stabilite într-o anumită situaţie socială sau alta. Prin urmare, ar fi greşit să limităm conceptul de reificare la o construcţie mentală a intelectualilor. Reificarea există şi în conştiinţa omului de pe stradă şi, de fapt, prezenţa acestuia este, practic, mai importantă. Ar fi de asemenea greşit să considerăm reificarea ca o pervertire a unei percepţii iniţial ne-reificate a lumii sociale, un fel de decădere cognitivă dintr-o stare de graţie. Dimpotrivă, probele

etnologice şi psihologice par să indice contrariul, şi anume că percepţia iniţială a lumii sociale este puternic reificată, atît filogenetic cît şi ontogenetic[62]. Aceasta înseamnă că înţelegerea reificării *ca* o modalitate de conştientizare depinde de o relativă *de*reificare a conştiinţei, proces care are, comparativ, o evoluţie tîrzie în istorie şi în orice biografie individuală.

Atît ordinea instituţională ca întreg, cît şi segmentele sale pot fi percepute prin prisma reificării. De exemplu, întreaga ordine a societăţii poate fi considerată ca un microcosmos care reflectă macrocosmosul universului total, făurit de zei. Orice s-ar întîmpla „aici jos" nu este decît o palidă reflectare a ceea ce se întîmplă „acolo sus" [63]. Într-un mod asemănător pot fi percepute şi anumite instituţii. „Reţeta" principală pentru reificarea instituţiilor constă în a le conferi un statut ontologic independent de activitatea şi de semnificaţia umană. Reificările specifice sînt variaţii pe această temă generală. Căsătoria, de pildă, poate fi reificată ca o imitaţie a actelor de creaţie divină, ca un mandat universal al legii naturale, ca o consecinţă necesară a forţelor biologice sau psihologice, sau chiar ca un imperativ funcţional al sistemului social. Ceea ce este comun tuturor acestor reificări este confundarea căsătoriei cu o producţie umană continuă. Cum se poate uşor vedea din acest exemplu, reificarea poate avea loc atît în plan teoretic, cît şi preteoretic. Astfel, mistagogul poate născoci o teorie foarte sofisticată care cuprinde totul, de la un eveniment omenesc concret la aspectele cele mai generale ale cosmosului divin, dar un cuplu de ţărani analfabeţi poate percepe evenimentul căsătoriei cu o înfiorare reificatoare similară cu teama metafizică. Prin reificare, lumea instituţiilor apare ca fuzionînd cu lumea naturală. Ea devine necesitate şi destin şi este trăită ca atare, în mod fericit *sau* nefericit, după caz.

Rolurile pot fi reificate în acelaşi mod ca şi instituţiile. Zona conştiinţei de sine care a fost obiectivizată într-un rol este apoi percepută ca un destin inevitabil, în raport cu care

individul îşi poate declina orice responsabilitate. Formularea paradigmatică a acestui tip de reificare este: „În această problemă nu am de ales, trebuie să acţionez în acest fel din cauza poziţiei pe care o am" – ca soţ, tată, general, episcop, director al unei companii, borfaş, călău, după caz. Aceasta înseamnă că reificarea rolurilor micşorează distanţa subiectivă pe care individul o poate pune între el şi executarea rolului atribuit. Distanţa implicată în orice obiectivizare se păstrează, desigur, dar distanţa cauzată de dezidentificare se reduce pînă la dispariţie. În sfîrşit, poate fi reificată identitatea însăşi (sinele total, dacă vreţi), fie a ta, fie a altora. Apare astfel o identificare totală a individului cu tipizările care i se atribuie social. El este perceput *exclusiv* ca acel tip. Această apreciere poate fi exprimată, pozitiv sau negativ, prin valori sau sentimente. Identificarea ca „evreu" poate fi la fel de reificatoare pentru antisemit ca şi pentru evreul însuşi, în afară de cazul în care acesta din urmă va pune un accent pozitiv pe identificare şi cel dintîi unul negativ. Ambele reificări conferă un statut ontologic şi total unei tipizări care este produsă uman şi care, chiar în cursul interiorizării, obiectivizează doar un segment al sinelui[64]. Încă o dată, astfel de reificări se pot întinde de la nivelul preteoretic al acelui „ce toată lumea ştie despre evrei" la teoriile cele mai complexe despre iudaism, ca fiind o manifestare biologică („sînge evreiesc"), psihologică („suflet evreiesc") sau metafizică („misterul lui Israel").

Analiza reificării este importantă deoarece serveşte ca un corectiv permanent al înclinaţiei spre reificare a gîndirii teoretice în general şi a gîndirii sociologice în particular. Ea este cu deosebire importantă pentru sociologia cunoaşterii, deoarece o fereşte de a recurge la concepţii nedialectice despre relaţia dintre ceea ce oamenii fac şi ceea ce gîndesc. Aplicarea istorică şi empirică a sociologiei cunoaşterii trebuie să acorde o atenţie specială împrejurărilor sociale care favorizează dereificarea – cum ar fi prăbuşirea totală a ordinii sociale, contactul dintre societăţi care au fost înainte despărţite şi im-

portantul fenomen al marginalizării sociale[65]. Aceste probleme depăşesc, însă, cadrul consideraţiilor noastre de aici.

2. LEGITIMAREA

a. Originile universurilor simbolice

Legitimarea ca proces este cel mai bine descrisă ca o obiectivare „de ordinul al doilea" a înţelesului. Legitimarea produce noi înţelesuri care servesc la integrarea semnificaţiilor deja ataşate unor procese instituţionale disparate. Funcţia legitimării constă în a face disponibile obiectiv şi plauzibile subiectiv obiectivările „de ordinul întîi" care au fost deja instituţionalizate[66]. Cu toate că definim legitimarea prin funcţia sa, independent de motivele specifice care inspiră un anumit proces de legitimare, trebuie să adăugăm că „integrarea", într-o formă sau alta, constituie totodată şi scopul tipic care-i motivează pe legitimatori.

Integrarea, ca şi plauzibilitatea subiectivă, se raportează la două niveluri. Mai întîi, întreaga ordine instituţională trebuie să aibă înţeles, simultan, pentru toţi participanţii la diferite procese instituţionale. În acest caz, problema plauzibilităţii se referă la recunoaşterea subiectivă a unui sens global aflat „în spatele" motivelor predominante situaţional, dar numai parţial instituţionalizate, ale cuiva şi ale celor din jurul lui – ca în relaţia dintre un şef şi un preot, dintre un tată şi un comandant militar sau chiar cînd este vorba de unul şi acelaşi individ în relaţia cu sine însuşi – al tatălui care este în acelai timp şi comandant militar al fiului său. Acesta este deci un nivel „orizontal" de integrare şi de plauzibilitate, care pune în raport ordinea instituţională totală cu numeroşii indivizi care participă la ea în diversele roluri oferite de aceasta sau la multiplele procese instituţionale parţiale în care un anumit individ participă la un moment dat.

În al doilea rînd, totalitatea vieţii individului, trecerea succesivă prin diferitele etape ale ordinii instituţionale, trebuie să fie făcută inteligibilă subiectiv. Cu alte cuvinte, biografia individuală, cu fazele sale multiple, succesive şi predefinite instituţional, trebuie să fie înzestrată cu un înţeles care să facă plauzibil subiectiv întregul. Prin urmare, nivelului „orizontal" al integrării şi al plauzibilităţii subiective a ordinii instituţionale trebuie să i se adauge un nivel „vertical" pe durata vieţii fiecărui individ.

Cum am argumentat mai înainte, în prima fază a instituţionalizării, cînd instituţia era o simplă întîmplare care nu avea nevoie de vreun sprijin suplimentar, intersubiectiv sau biografic, legitimarea nu era necesară. Problema legitimării se ridică, inevitabil, atunci cînd obiectivările ordinii instituţionale (devenită acum istorică) trebuie transmise unei noi generaţii. În acest moment, aşa cum am văzut, caracterul auto-evident al instituţiilor nu mai poate fi menţinut doar cu ajutorul amintirii şi obişnuinţei proprii individului. Legătura dintre istorie şi biografie este ruptă. Pentru a o restabili, deci pentru a face inteligibile ambele sale aspecte, trebuie oferite „explicaţii" şi justificări ale elementelor proeminente ale tradiţiei instituţionale. Legitimarea este tocmai acest proces de „explicare" şi justificare[67].

Legitimarea „explică" ordinea instituţională conferind valabilitate cognitivă înţelesurilor sale obiectivate. Legitimarea justifică ordinea instituţională imprimînd o demnitate normativă imperativelor sale practice. Este important să înţelegem că legitimarea cuprinde nu numai un element normativ, ci şi unul cognitiv. Altfel spus, legitimarea nu este numai o chestiune de „valoare" – ea implică întotdeauna şi „cunoaştere". De exemplu, o structură de rudenie nu este legitimată numai prin etica tabuurilor sale particulare privind incestul. Mai întîi trebuie să existe o „cunoaştere" a rolurilor care definesc *atît* acţiunile „juste" *cît şi* pe cele „greşite" din structură. Individul, să presupunem, poate că nu se căsătoreşte

în propriul său clan. Dar trebuie să se „recunoască" mai întîi el însuşi ca membru al acestui clan. Această „cunoaştere" îi provine prin tradiţie, care „explică" ce înseamnă un clan, în general, şi care este clanul lui, în particular.. Astfel de „explicaţii" (care de regulă constituie o „istorie" şi o „sociologie" ale colectivităţii respective şi care, în cazul tabuului de incest, probabil implică şi o „antropologie") sînt în egală măsură instrumente de legitimare şi elemente etice ale tradiţiei. Legitimarea nu numai că îi spune individului de ce *trebuie* el să execute o anumită acţiune şi nu alta, dar îi spune şi de ce lucrurile *sînt* aşa cum sînt. Cu alte cuvinte, în legitimarea instituţiilor „cunoaşterea" precede „valorile".

Este posibil ca, analitic, să facem o distincţie între diferitele niveluri de legitimare (la nivel empiric, desigur, aceste niveluri se întrepătrund). Legitimarea incipientă apare de îndată ce un sistem de obiectivizări lingvistice ale experienţei umane este transmis. De exemplu, transmiterea unui vocabular de rudenie legitimează *ipso facto* structura de rudenie. „Explicaţiile" de bază ale legitimării sînt, ca să spunem aşa, cuprinse în vocabular. Astfel, un copil află că un alt copil îi *este* „văr", o informaţie care legitimează imediat şi în mod natural conduita faţă de „veri" – conduită învăţată împreună cu denumirea. Acestui prim nivel de legitimare incipientă îi aparţin toate afirmaţiile tradiţionale simple ca „Aşa se fac lucrurile" – răspunsuri dintre cele mai timpurii şi mai eficiente la întrebările obişnuite de tip „de ce?" ale copiilor. Desigur că acest nivel este preteoretic. El constituie însă baza „cunoaşterii" auto-evidente pe care trebuie să se sprijine toate teoriile ulterioare – şi, reciproc, la care trebuie să se raporteze ca să poată fi incorporate în tradiţie.

Cel de al doilea nivel al legitimarii cuprinde propoziţii teoretice într-o formă rudimentară. Aici pot fi găsite diferite scheme explicative care leagă între ele serii de înţelesuri obiective. Aceste scheme sînt extrem de pragmatice, direct legate de acţiuni concrete. Proverbele, maximele morale şi zicalele înţelepte sînt proprii acestui nivel. Tot aici intră şi legendele şi poveştile populare, deseori transmise sub formă

poetică. Astfel învață copilul proverbe ca „Celui care fură de la vărul lui îi cresc negi pe mîini" sau „Vino cînd plînge nevasta, dar fugi cînd te cheamă un văr". Sau, el poate fi exaltat de „Cîntarea verilor credincioși care au plecat împreună la vînătoare" și înfricoșat de „Cîntecul de jale pentru cei doi veri adulteri".

Cel de al treilea nivel de legitimare cuprinde teorii explicite prin care un sector instituțional este legitimat în funcție de un corpus diferențiat de cunoștințe. Astfel de legitimări oferă cadre de referință destul de cuprinzătoare pentru sectoarele respective ale conduitei instituționalizate. Datorită complexității și diferențierii lor, ele sînt deseori încredințate unor persoane specializate, care le transmit prin procedee de inițiere formalizate. Astfel, poate exista o teorie economică complexă despre „statutul de văr", despre drepturile, obligațiile și modurile normale de comportare ale verilor. Această știință este furnizată de bătrînii clanului, cărora sarcina le-a fost probabil rezervată după ce utilitatea lor economică a luat sfîrșit. Bătrînii îi inițiază pe adolescenți în aceste taine în cursul unor ritualuri de pubertate și servesc ca experți ori de cîte ori se ivesc probleme în aplicarea practică. Dacă presupunem că bătrînii nu au alte sarcini, este probabil că ei vor dezbate între ei teoriile respective chiar dacă nu există probleme în aplicarea lor sau, mai corect, vor inventa astfel de probleme în cursul dezbaterii. Cu alte cuvinte, odată cu dezvoltarea unor teorii specializate asupra legitimării și a administrării lor de către legitimatori profesioniști, legitimarea începe să treacă dincolo de aplicarea practică și să devină „teorie pură". Odată cu acest pas, sfera legitimărilor începe să capete o oarecare autonomie *față de* instituțiile legitimate și, în cele din urmă, poate genera propriile sale procese instituționale.[68] În exemplul nostru, „știința despre statutul de văr" (să o numim „verologie") poate începe să aibă o viață proprie, independentă de activitățile unor „profani" în materie, iar grupul de „verologi științifici" poate elabora propriile sale procese instituționale, opuse instituțiilor pe care știința lor fusese destinată să le legitimeze. Ne-am putea chiar imagina un apogeu ironic al

acestei dezvoltări, atunci cînd cuvîntul „văr" nu se mai aplică unui rol de rudenie, ci deținătorului unui rang înalt în ierarhia specialiștilor „verologi".

Universurile simbolice constituie cel de al patrulea nivel al legitimării. Acestea sînt corpusuri de tradiții teoretice care integrează diferite domenii de semnificații și cuprind într-o totalitate simbolică ordinea instituțională[69], unde am folosit termenul „simbolic" în sensul definit mai înainte. Să spunem iar: procesele simbolice sînt procese de semnificare și se referă la alte realități decît cele ale experienței cotidiene. Este evident cum sfera simbolică se corelează cu nivelul cel mai cuprinzător al legitimării – domeniul aplicării practice fiind definitiv depășit. Acum legitimarea are loc cu ajutorul unor totalități simbolice care nu pot fi experimentate deloc în viața cotidiană – cu excepția, desigur, a cazurilor în care putem vorbi de „experiențe teoretice" (ceea ce, strict vorbind, este o sintagmă improprie, care nu trebuie folosită decît euristic sau deloc). Acest nivel de legitimare se mai distinge de cel anterior și prin sfera sa de integrare semnificativă. Încă de la nivelul anterior era posibil să găsim un grad mare de integrare a unor domenii particulare de semnificații și a unor procese separate de conduite instituționalizate. Acum, însă, *toate* sectoarele ordinii instituționale sînt integrate într-un domeniu de referință cuprinzător, care constituie un univers, în sensul literal al cuvîntului, deoarece *orice* experiență umană poate fi acum privită ca avînd loc *în cadrul lui.*

Universul simbolic este conceput ca o matrice a *tuturor* înțelesurilor social obiectivate și subiectiv reale; întreaga societate istorică și întreaga biografie a individului sînt văzute ca avînd loc *în* acest univers. Ceea ce este cu deosebire important este că situațiile marginale din viața individului (marginale în sensul că nu sînt incluse în realitatea existenței zilnice în societate) sînt de asemenea cuprinse în universul simbolic[70]. Astfel de situații apar în visuri și fantezii, ca zone de semnificații desprinse de viața cotidiană și sînt dotate cu o realitate a lor proprie. În cadrul universului simbolic aceste zone desprinse de realitate sînt integrate într-un tot cu sens

care le „explică", poate că chiar le justifică (de exemplu, visurile pot fi „explicate" printr-o teorie psihologică, iar ambele pot fi „explicate" *şi* justificate printr-o teorie metempsihotică, şi fiecare dintre aceste teorii îşi poate găsi locul într-un univers cu mult mai cuprinzător – o teorie „ştiinţifică", să zicem, spre deosebire de una „metafizică"). Universul simbolic este, desigur, construit pe baza obiectivărilor sociale. Cu toate acestea, capacitatea sa de depozitare a înţelesurilor depăşeşte cu mult domeniul vieţii sociale, astfel încît individul însuşi se poate „localiza" pe sine în acest univers, împreună cu experienţele sale cele mai solitare.

La acest nivel de legitimare, integrarea reflexivă a proceselor instituţionale separate atinge maxima sa împlinire. O întreagă lume este creată. Toate teoriile mai simple ale legitimării sînt văzute ca puncte de vedere particulare despre fenomene care constituie aspecte ale acestei lumi. Rolurile instituţionale devin moduri de participare într-un univers care transcende *şi* include ordinea instituţională. În exemplul dinainte, „ştiinţa verologiei" este doar o parte a unui corpus teoretic cu mult mai cuprinzător, care, aproape sigur, va conţine o teorie generală a cosmosului şi o teorie generală a omului. Legitimarea finală pentru acţiunile „corecte" din structura de rudenie va consta atunci în „localizarea" acestora într-un cadru de referinţă cosmologic şi antropologic. Incestul, de exemplu, va fi privit atunci cu maximă dezaprobare ca fiind o ofensă adusă ordinii divine a cosmosului şi împotriva naturii omului, aşa cum a fost stabilită aceasta de divinitate. Tot aşa se poate întîmpla şi cu delictele economice sau cu orice altă deviere de la normele instituţionale. Limitele unei asemenea legitimări finale au, în principiu, aceeaşi extindere ca şi limitele ambiţiilor şi ingeniozităţii teoretice ale legitimatorilor, care sînt oficial acreditaţi cu definirea realităţii. În practică vor apărea desigur variaţii ale gradului de precizie cu care anumite segmente ale ordinii instituţionale sînt plasate în context cosmic. Aceste variaţii se pot datora unor probleme pragmatice speciale asupra cărora legitimatorii sunt consultaţi sau ele pot

fi rezultatul unor evoluţii apărute în fantezia teoretică a experţilor cosmologi.

Cristalizarea universurilor simbolice urmează proceselor de obiectivare, sedimentare şi acumulare ale cunoaşterii discutate mai înainte. Universurile simbolice sînt, deci, produse sociale care au o istorie. Pentru a înţelege sensul lor trebuie să înţelegem istoria producerii lor. Acest lucru este foarte important deoarece aceste produse ale conştiinţei umane se prezintă, prin însăşi natura lor, ca totalităţi maturizate şi inevitabile.

Ne putem acum întreba asupra modului în care operează universurile simbolice pentru a legitima biografia individuală şi ordinea instituţională. În esenţă, modul de operare este acelaşi în ambele cazuri. El are, prin natura sa, un caracter *nomic,* adică ordonator[71].

Universul simbolic furnizează ordine pentru perceperea subiectivă a experienţei biografice. Experienţele care aparţin unor sfere diferite ale realitţii sînt integrate prin încorporarea într-un acelaşi univers de înţelesuri. De exemplu, universul simbolic determină semnificaţia visurilor în cadrul realităţii vieţii diurne, restabilind în fiecare caz statutul suprem al celei din urmă şi temperînd şocul care însoţeşte trecerea de la o realitate la alta.[72] Zonele de înţelesuri care altminteri ar rămîne enclave neinteligibile în realitatea vieţii cotidiene sînt astfel ordonate în funcţie de ierarhia realităţilor, devenind *ipso facto* inteligibile şi mai puţin înfricoşătoare. Această integrare a realităţilor unor situaţii marginale în realitatea supremă a vieţii cotidiene este foarte importantă, deoarece aceste situaţii constituie cea mai dură ameninţare pentru existenţa luată de-a gata, curentă, din societate. Dacă o considerăm pe cea din urmă ca fiind „partea diurnă" a vieţii umane, atunci situaţiile marginale constituie o „parte nocturnă" care spionează ameninţător de la periferia conştiinţei cotidiene. Tocmai datorită faptului că partea nocturnă are propria sa realitate, deseori cu aparenţă sinistră, ea constituie o ameninţare permanentă pentru realitatea vieţii luate ca atare, prozaică, „sănătoasă" din societate. Încontinuu se infiltrează gîndul (gînd prin excelenţă

„nesănătos") că, poate, realitatea luminoasă a vieții cotidiene nu este decît o iluzie, gata să fie înghițită în orice clipă de coșmarurile înfiorătoare ale celeilalte realități, noctune. Asemenea gînduri delirante și terorizante sînt înfrînate prin ordonarea tuturor realităților imaginate în cadrul aceluiași univers simbolic care cuprinde realitatea vieții cotidiene – adică ordonîndu-le în asemenea mod încît realitatea din urmă să-și păstreze calitatea sa supremă, definitivă („cea mai reală", dacă vreți).

Această funcție nomică a universului simbolic, de ordonare a experiențelor individuale, ar putea fi simplu descrisă spunînd că ea „pune fiecare lucru la locul lui". Mai mult chiar, ori de cîte ori cineva se îndepărtează de conștiința acestei ordini (adică atunci cînd se găsește în unele situații limită ale experienței), universul simbolic îi permite „să revină la realitate" – și anume la realitatea vieții cotidiene. Deoarece acesta este domeniul de care aparțin toate formele de conduită și rolurile instituționale, universul simbolic oferă legitimarea ultimă a ordinii instituționale, conferindu-i întîietate în ierarhia experienței umane.

În afară de această integrare crucială a realităților marginale, universul simbolic oferă și nivelul cel mai înalt de integrare pentru înțelesurile discrepante actualizate *în* viața cotidiană în societate. Am văzut deja cum are loc integrarea cu sens, prin reflecție, atît la nivel preteoretic cît și teoretic, a unor domenii separate ale conduitelor instituționalizate. O astfel de integrare cu sens nu presupune postularea *ab initio* a unui univers simbolic. Ea poate avea loc fără a recurge la procese simbolice, adică fără a transcende realitățile experienței cotidiene. O dată ce universul simbolic este postulat, însă, sectoare discrepante ale vieții cotidiene *pot* fi integrate prin raportare directă la universul simbolic. De exemplu, discrepanțele dintre înțelesul îndeplinirii rolului de văr și al îndeplinirii rolului de proprietar de pămînt pot fi integrate fără referire la o mitologie generală. Dacă, însă, un *Weltanschauung* mitologic general este operativ, acesta poate fi direct aplicat discrepanțelor din viața cotidiană. A alunga un văr de pe o

bucată a moşiei apare atunci nu numai ca o măsură economică proastă sau moral greşită (sancţiuni negative care nu trebuie extinse la dimensiuni cosmice); această acţiune ar putea fi înţeleasă ca o violare a ordinii divin constituite a universului. În acest fel, universul simbolic ordonează şi deci legitimează zilnic roluri, priorităţi şi procedee de operare, plasîndu-le *sub specie universi*, adică în contextul celui mai general cadru de referinţă imaginabil. Chiar şi celor mai banale întîmplări din viaţa cotidiană li se poate insufla, în acelaşi context, o semnificaţie profundă. Se poate vedea uşor cum această procedură oferă o puternică legitimare ordinii instituţionale ca întreg, precum şi anumitor sectoare particulare ale sale.

Universul simbolic face de asemenea posibilă ordonarea diferitelor faze ale unei biografii. În societăţile primitive, ritualurile de tranziţie (de maturizare, să zicem) reprezintă o formă rudimentară a funcţiei nomice. Periodizarea unei biografii este simbolizată în fiecare etapă a sa prin referire la totalitatea înţelesurilor umane. A fi copil, a fi adolescent, a fi adult ş.a.m.d. – fiecare dintre aceste faze biografice este legitimată ca o modalitate de a fi în universul simbolic (cel mai adesea ca un mod de relaţionare cu lumea zeităţilor). Nu este nevoie să mai insistăm asupra faptului că simbolizarea este aptă să conducă la sentimente de securitate şi de apartenenţă. Ar fi, însă, greşit să ne gîndim aici numai la societăţile primitive. O teorie psihologică modernă a dezvoltării personalităţii poate îndeplini aceeaşi funcţie. În ambele cazuri, individul care trece de la o fază biografică la alta se poate vedea pe el însuşi ca repetînd o secvenţă care este înscrisă în „natura lucrurilor" sau în propria sa „natură". El se poate, adică, asigura că trăieşte „corect". „Corectitudinea" programului său de viaţă este astfel legitimată la cel mai înalt nivel de generalitate. Cînd individul priveşte înapoi către trecutul vieţii lui, biografia îi devine inteligibilă în aceşti termeni. Cînd se proiectează în viitor, el îşi poate imagina biografia ca desfăşurîndu-se într-un univers ale cărui coordonate ultime sînt cunoscute.

Aceeaşi funcţie legitimatoare se referă şi la „corectitudinea" identităţii subiective a individului. Prin însăşi natura socializării, identitatea subiectivă este o entitate precară.[73] Ea depinde de relaţiile individului cu „alţii semnificativi", indivizi care se pot schimba sau pot dispărea. Precaritatea este şi mai mult amplificată de experienţele proprii în situaţii limită ca acelea menţionate. Perceperea „sănătoasă" a sinelui ca posesor al unei identităţi definite, stabile şi social recunoscute este permanent ameninţată de metamorfozele „suprarealiste" ale visurilor şi fanteziilor, chiar dacă ea rămîne relativ bine ancorată în interacţiunea socială zilnică. Identitatea este în cele din urmă legitimată prin plasarea sa în contextul unui univers simbolic. Mitologic vorbind, numele „real" al individului este numele care i s-a dat de către zeul său. Individul poate deci, să „ştie cine este" ancorîndu-şi identitatea într-o realitate cosmică protejată atît de accidente legate de socializare, cît şi de auto-transformări nefavorabile provocate de diferite experienţe limită. Chiar dacă vecinii lui nu ştiu cine este şi chiar dacă el însuşi poate să uite de sine în spasmele unui coşmar, el se poate convinge în cele din urmă că „sinele său adevărat" este totuşi o entitate reală, într-un univers real. Zeii, sau psihiatrii, sau partidul lui ştiu asta. Cu alte cuvinte, *realitatea* identităţii nu are nevoie să fie legitimată prin cunoaşterea ei în orice moment de către individ; pentru legitimare este suficient ca ea să fie *cognoscibilă.* Deoarece o identitate care este cunoscută sau cognoscibilă de zei, de psihiatri sau de partid este în acelaşi timp şi identitatea căreia îi este atribuit statutul de realitate supremă, legitimarea integrează toate transformările imaginabile ale identităţii cu identitatea a cărei realitate este înrădăcinată în viaţa cotidiană a societăţii. Încă o dată, universul simbolic stabileşte o ierarhie, de la auto-percepţiile „cele mai reale" ale identităţii pînă la cele mai efemere. Aceasta înseamnă că individul poate trăi în societate în oarecare siguranţă, că el este *realmente* ceea ce consideră el însuşi că este atunci cînd îşi îndeplineşte rolurile sale sociale de rutină, în plină zi şi sub ochii celorlalţi semnificativi.

O funcție strategică de legitimare a universurilor simbolice pentru biografia individuală este „localizarea" morții. Experiența morții altora și, după aceea, anticiparea propriei sale morți impune individului o situație limită prin excelență.[74] Inutil să demonstrăm că moartea amenință în modul cel mai înspăimîntător realitățile date ale vieții cotidiene. Integrarea morții în realitatea supremă a existenței sociale este, ca urmare, de cea mai mare importanță pentru orice ordine instituțională. Legitimarea morții este, deci, unul dintre fructele cele mai importante ale universurilor simbolice. În ce măsură ea se face cu sau fără recurs la interpretări mitologice, religioase sau metafizice ale realității nu constituie aici un aspect important. Ateul modern, de exemplu, care atribuie morții sens prin prisma unui *Weltanschauung* al evoluției progresive sau al istoriei revoluționare, face acest lucru de asemenea prin integrarea morții într-un univers simbolic care cuprinde realitatea. Orice legitimare a morții trebuie să îndeplinească aceeași sarcină esențială – ea trebuie să-i permită individului să continue să trăiască în societate după moartea celorlalți semnificativi și să-și anticipeze propria moarte cu (măcar) o spaimă suficient de îmblînzită încît să nu-și paralizeze îndeplinirea continuă a activităților obișnuite în viața cotidiană. Se poate ușor vedea că o astfel de legitimare este greu de realizat dacă fenomenul „moarte" nu este integrat într-un univers simbolic. O astfel de legitimare înzestrează, deci, individul cu o rețetă pentru „o moarte corectă". În cazul cel mai bun, această rețetă își va păstra plauzibilitatea chiar și atunci cînd propria sa moarte devine iminentă și îi va permite, de fapt, „să moară corect".

Tocmai în legitimarea morții se manifestă cel mai deplin puterea de transcendere a universurilor simbolice și este revelat caracterul fundamental al legitimărilor finale de domolire a spaimelor din realitatea supremă a vieții cotidiene. Întîietatea obiectivărilor sociale ale vieții cotidiene își poate păstra subiectiv plauzibilitatea numai dacă este permanent protejată împotriva spaimei. La nivelul înțelesului, ordinea instituțională reprezintă un scut împotriva spaimei. A fi anomic înseamnă,

prin urmare, a fi lipsit de acest scut şi a fi expus, de unul singur, atacului violent al coşmarului. Deşi spaima de singurătate este probabil deja cuprinsă în sociabilitatea omului, ea se manifestă la nivelul semnificaţiei prin incapacitatea omului de a duce o existenţă cu sens în izolare faţă de construcţiile nomice ale societăţii. Universul simbolic apără pe individ de spaimă conferind legitimare ultimă structurilor protective ale ordinii instituţionale.[75]

Acelaşi lucru se poate foarte bine spune şi despre semnificaţia socială (prin opoziţie cu cea individuală, tocmai discutată) a universurilor simbolice. Acestea sînt paravane pentru ordinea instituţională tot aşa cum sînt şi pentru biografia individuală. Ele furnizează de asemenea modalităţi de delimitare a realităţii sociale, adică stabilesc limitele a ceea ce este relevant din punctul de vedere al interacţiunii sociale. O posibilitate extremă a acestei delimitări, aproximată uneori şi în societăţile primitive, este definirea *oricărui* lucru ca realitate socială; chiar şi materia anorganică este definită în termeni sociali. O delimitare mai îngustă şi mai obişnuită include numai lumea organică şi cea animală. Universul simbolic atribuie ranguri diferitelor fenomene ale existenţei într-o ierarhie a fiinţelor, definind nivelul socialului în cadrul acestei ierarhii.[76] Nu mai este nevoie să spunem că astfel de ranguri sînt atribuite de asemenea unor tipuri diferite de oameni şi că deseori se întîmplă ca unele categorii largi de asemenea tipuri (uneori chiar *oricine* din afara colectivităţii respective) să fie definite ca fiind diferite de om, sau chiar ca subumane. Acest lucru este de obicei exprimat lingvistic (în cazul extrem, folosind denumirea colectivităţii ca fiind echivalentă cu termenul „uman"). Aceasta se întîmplă destul de des, chiar şi în societăţile civilizate. De exemplu, universul simbolic al Indiei tradiţionale atribuia celor expulzaţi dintr-o anumită castă un statut care se asemăna mai mult cu statutul animalelor decît cu acela al castelor umane superioare (o operaţie legitimată în cele din urmă, în teoria *karma-samsara*, care cuprindea *toate* fiinţele, umane sau de alt fel). Mai recent, după cuceririrle spaniolilor în America, a fost posibil ca

spaniolii să-i considere pe indieni ca aparţinînd unei specii diferite (*această* operaţie fiind legitimată într-o manieră mai puţin cuprinzătoare, printr-o teorie care „dovedea" că indienii nu ar fi putut descinde din Adam şi Eva).

Universul simbolic ordonează şi istoria. El plasează toate evenimentele colective într-o unitate bine închegată care include trecutul, prezentul şi viitorul. În ceea ce priveşte trecutul, el stabileşte o „memorie" care este împărtăşită de toţi indivizii socializaţi din colectivitate.[77] În privinţa viitorului, el stabileşte un cadru comun de referinţă în care se vor proiecta acţiunile individuale. În acest fel, universul simbolic îi uneşte într-o totalitate cu sens pe oameni cu predecesorii şi cu succesorii lor[78], ceea ce serveşte la transcenderea finitudinii specifice existenţei individuale şi la conferirea unui sens morţii individului. Toţi membrii unei societăţi se pot percepe acum pe ei înşişi ca *aparţinînd* unui univers cu sens, care a existat înainte ca ei să se fi născut şi va exista şi după moartea lor. Comunitatea empirică este transpusă pe plan cosmic şi este eliberată maiestuos de vicisitudinile existenţei individuale.[79]

Aşa cum am notat deja, universul simbolic oferă o integrare cuprinzătoare *tuturor* proceselor instituţionale separate. Întreaga societate capătă acum înţeles. Instituţiile şi rolurile specifice sînt legitimate prin plasarea lor într-o lume cuprinzătoare şi cu sens. De exemplu, ordinea politică este legitimată prin referire la o ordine cosmică a puterii şi justiţiei, iar rolurile politice sînt legitimate ca reprezentări ale acestor principii cosmice. Instituţia puterii divine din civilizaţiile vechi constituie o excelentă ilustrare a modului în care operează acest tip de legitimare ultimă. Este însă important să înţelegem că ordinea instituţională, ca şi ordinea biografiei individuale, este încontinuu ameninţată de prezenţa unor realităţi care sînt de neînţeles în propriii săi termeni. Legitimarea ordinii instituţionale este de asemenea confruntată cu necesitatea continuă de a ţine haosul sub control. *Orice* realitate socială este şubredă. *Toate* societăţile sînt construcţii confruntate cu haosul. Posibilitatea permanentă a apariţiei spaimei anomice

este repusă pe primul plan ori de cîte ori legitimările care ascund precaritatea sînt amenințate sau se prăbușesc. Teama care însoțește moartea unui rege, mai ales dacă aceasta are loc cu violență, exprimă această spaimă. Dincolo de sentimentele de simpatie sau de preocupările politice pragmatice, moartea unui rege în astfel de împrejurări aduce teama de haos în apropierea conștiinței. Reacția populară la asasinarea Președintelui Kennedy este un bun exemplu. Se poate ușor înțelege de ce astfel de evenimente trebuie să fie urmate de îndată de cele mai solemne reafirmări ale realității continue prin mijlocirea unor simboluri protectoare.

Originile universului simbolic își au rădăcinile în constituția omului. Dacă omul social este un constructor de lume, acest lucru este făcut posibil de deschiderea sa către lume, constituțional dată, care implică deja conflictul dintre ordine și haos. *Ab initio,* existența umană este o continuă exteriorizare. Pe măsură ce se exteriorizează, omul construiește lumea *în* care să se exteriorizeze. În procesul de exteriorizare, el proiectează propriile sale semnificații în realitate. Universurile simbolice, care declară că *întreaga* realitate este omenește inteligibilă și apelează la *întregul* cosmos pentru a semnifica valabilitatea existenței umane, constituie sfera cea mai cuprinzătoare a acestei proiecții.[80]

b. Mecanismele conceptuale de conservare a universului

Considerat ca o construcție cognitivă, universul simbolic are un caracter teoretic. El își are originea în procesele de reflecție subiectivă, care, după ce au fost obiectivate social, conduc la stabilirea unor conexiuni explicite între temele semnificative înrădăcinate în multe instituții ale societății. În acest sens, caracterul teoretic al universurilor simbolice nu poate fi pus la îndoială, oricît de nesistematic sau ilogic ar părea un asemenea univers unui individ din afara lui lipsit de înțelegere. Cu toate acestea, se poate trăi, și de obicei chiar se trăiește, în mod naiv, într-un univers simbolic. Deși con-

stituirea unui univers simbolic presupune reflecție teoretică din partea cuiva (căruia lumea sau, mai precis, ordinea instituțională i se pare problematică), oricine poate „locui" în acest univers în mod firesc. Dacă ordinea instituțională urmează să fie considerată în totalitatea sa ca un întreg cu sens, ea trebuie legitimată prin „plasarea" într-un univers simbolic. Celelalte elemente fiind identice, acest univers nu necesită el însuși vreo altă legitimare. Mai întîi faptul că ordinea instituțională, și nu universul simbolic, părea problematic și, deci, către aceasta s-a orientat teoretizarea. Pentru a ne întoarce la exemplul anterior al legitimării rudeniei, o dată ce instituția de văr a fost „amplasată" într-un cosmos de veri mitologici, ea nu mai constituie o simplă chestiune de fapt social fără altă semnificație „suplimentară". Mitologia însăși poate fi respectată în mod naiv, fără vreo reflecție teoretică despre *ea*.

Posibilitatea reflecției sistematice asupra naturii universului apare abia după ce universul simbolic a fost obiectivat ca un „prim" produs al gîndirii teoretice. În timp ce universul simbolic legitimează ordinea instituțională la cel mai înalt nivel de generalitate, teoretizarea universului simbolic poate fi descrisă ca o legitimare de ordinul al doilea, ca să spunem așa. Orice legitimare, de la legitimările preteoretice cele mai simple ale unor înțelesuri instituționalizate separat, pînă la consacrarea cosmică a universurilor simbolice, poate fi descrisă, la rîndul său, ca fiind un fel de „mecanism" destinat conservării, menținerii universului. Acest demers, cum se poate ușor înțelege, necesită încă de la început o serioasă preocupare pentru perfecționarea sistemului conceptual.

Trasarea unor granițe clare între „naiv" și „complex" în situații concrete implică fără îndoială dificultăți. Distincția analitică este, totuși, utilă chiar și în astfel de situații, deoarece ea atrage atenția asupra măsurii în care un univers simbolic poate fi considerat ca dat, ca de la sine înțeles. Din acest punct de vedere, desigur că problema analitică este similară cu cea cu care ne-am întîlnit deja cu ocazia discutării legitimării. În cazul universurilor simbolice există, ca și în cazul instituțiilor, variate nivele de legitimare, doar că în cazul celor dintîi nu se

poate spune că se poate coborî la un nivel preteoretic, pentru motivul evident că un univers simbolic este el însuşi un fenomen teoretic şi rămîne ca atare chiar dacă este acceptat doar în mod naiv.

Ca şi în cazul instituţiilor, se ridică o întrebare privind împrejurările în care devine necesar ca universurile simbolice să fie legitimate cu ajutorul unor mecanisme conceptuale specifice pentru conservarea universului. Şi în acest caz răspunsul este similar celui dat în cazul instituţiilor. De îndată ce universul simbolic a devenit o *problemă*, devin necesare anumite proceduri specifice de conservare a acestuia. Atîta vreme cît această situaţie nu există, universul simbolic se auto-conservă, adică se auto-legitimează prin simplul fapt al existenţei sale obiective în societatea respectivă. Se poate imagina o societate în care acest lucru ar fi posibil. O astfel de societate ar fi un „sistem" armonios, de sine stătător şi perfect funcţional. În realitate, o astfel de societate nu există. Din cauza tensiunilor inevitabile care apar în procesele de instituţionalizare şi a faptului însuşi că toate fenomenele sociale sînt *construcţii* – făurite istoric prin activitate umană, nici o societate nu poate fi considerată bună în totalitate şi deci, *a fortiori*, nu poate constitui un univers simbolic. Orice univers simbolic este la început problematic. Problema este atunci de a evalua *gradul* în care el a devenit problematic.

O problemă intrinsecă, similară cu cea discutată privind tradiţia în general, apare în procesul de transmitere a universului simbolic de la o generaţie la alta. Socializarea nu este niciodată complet încununată de succes. Unii indivizi ajung să „locuiască" mai stabil în acest univers transmis decît alţii. Chiar şi printre „locuitorii" mai mult sau mai puţin acreditaţi vor exista întotdeauna unii cu variante ieşite din comun în ce priveşte modul de a percepe universul. Tocmai pentru că universul simbolic nu poate fi trăit ca atare în viaţa cotidiană, dar o transcende pe aceasta prin însăşi natura sa, nu este posibil să-i „predai" cuiva înţelesurile sale în acelaşi mod direct în care sunt transmise înţelesurile vieţii cotidiene. La întrebările pe care copiii le pun despre universul simbolic

trebuie să li se răspundă într-un mod mai complicat decît la întrebările privitoare la realităţile instituţionale ale vieţii de fiecare zi. Întrebările adulţilor cer răspunsuri mai elaborate conceptual. În exemplul dinainte, înţelesul statutului de văr este mereu reprezentat prin veri „de sînge", care joacă rolul de veri în relaţiile trăite firesc în viaţa de fiecare zi. Verii omeneşti sînt empiric accesibili. Verii divini, însă, nu sînt. Aceasta este o adevărată problemă pentru pedagogii „verologiei divine". *Mutatis mutandis*, acelaşi lucru este adevărat şi despre transmiterea altor universuri simbolice.

Această problemă intrinsecă se accentuează dacă versiunile deviante ale universului simbolic ajung să fie împărtăşite de grupuri mai mari de „locuitori". În acest caz, pentru motive ce ţin de natura obiectivării, versiunea deviantă se coagulează într-o realitate de sine stătătoare, care, datorită existenţei sale în cadrul societăţii, pune la îndoială statutul de realitate al universului simbolic, aşa cum fusese acesta constituit iniţial. Grupul care a obiectivat această realitate deviantă devine purtătorul unei definiţii alternative a realităţii.[81] Nu mai este nevoie să insistăm asupra faptului că asemenea grupuri eretice reprezintă nu numai o ameninţare teoretică pentru universul simbolic, ci şi una practică pentru ordinea instituţională legitimată în universul simbolic respectiv. Procedeele de represiune folosite de obicei împotriva unor asemenea grupuri de către cei care apără definiţiile „oficiale" ale realităţii nu ne vor preocupa în acest context. Ceea ce este important pentru analiza noastră este necesitatea ca această represiune să fie legitimată, ceea ce implică, desigur, punerea în mişcare a unor mecanisme destinate să conserve statutul „oficial" al universului, în faţa provocărilor eretice.

Istoric, problema ereziei a constituit deseori primul impuls pentru conceptualizarea teoretică sistematică a universurilor simbolice. Dezvoltarea gîndirii teologice creştine ca rezultat al unei serii de provocări eretice împotriva tradiţiei „oficiale" oferă excelente exemple istorice pentru acest proces. Ca în orice teoretizare, în cursul acestui proces apar noi implicaţii teoretice în cadrul tradiţiei înseşi, aceasta fiind împinsă

dincolo de forma sa inițială spre noi conceptualizări. De exemplu, formulările cristologice exacte date de conciliile bisericești timpurii erau cerute nu de tradiția însăși, ci de provocările eretice la adresa ei. Pe măsură ce aceste formulări erau elaborate, tradiția nu numai că era păstrată, ci și extinsă. În acest fel a apărut, printre alte inovații, concepția teoretică a Trinității, care nu numai că era nenecesară, dar chiar cu totul inexistentă în comunitatea creștină timpurie. Cu alte cuvinte, universul simbolic este nu numai legitimat, dar și modificat de mecanismele conceptuale puse la punct cu scopul de a respinge provocările grupărilor eretice într-o societate.

O oportunitate majoră pentru dezvoltarea conceptualizării destinate conservării universului se ivește atunci cînd o societate este confruntată cu altă societate, care are o istorie mult diferită.[82] Problema ridicată de o asemenea confruntare este de obicei mai acută decît cea ridicată de ereziile intrasocietale, deoarece în acest caz există un univers simbolic alternativ, care are deja o tradiție „oficială", a cărei obiectivitate luată ca atare se află pe picior de egalitate cu propria sa obiectivitate. Pentru statutul de realitate al propriului univers al individului este mai puțin șocant să aibă de-a face cu grupuri minoritare de devianți, a căror opoziție este *ipso facto* definită ca nebunie sau răutate, decît să se confrunte cu o altă societate, care consideră *propriile sale* definiții ale realității ca ignorante, nebunești sau chiar dușmănoase.[83] Una este să ai în jur niște indivizi, chiar dacă ei formează doar un grup minoritar, care nu pot sau nu doresc să se supună regulilor instituționale de „verie", și este cu totul altceva să dai de o întreagă societate care nu a auzit niciodată de astfel de reguli, care poate nici nu are un cuvînt potrivit pentru „văr" și care, în pofida acestui fapt, pare să funcționeze foarte bine. Universul alternativ oferit de cealaltă societate trebuie întîmpinat cu cele mai bune argumente în favoarea superiorității propriului univers simbolic. Această necesitate presupune un mecanism conceptual foarte sofisticat.

Apariția unui univers simbolic alternativ introduce și o altă amenințare, deoarece propria existență a cuiva dovedește empiric că universul propriu unei persoane este inevitabil. Așa cum oricine își poate da seama, este posibil să trăiești într-o

astfel de lume lipsindu-te cu totul de instituţia „veriei". Este de asemenea posibil să negi sau chiar să iei în rîs zeii „veriei" fără ca prin asta să dărîmi cerurile. Acest fapt şocant trebuie să fie explicat măcar teoretic, dacă nu altfel. Se poate de asemenea întîmpla ca universul alternativ să prezinte o atracţie spre misionarism. Indivizii sau grupurile din propria ta societate pot fi tentaţi să „emigreze" din universul tradiţional sau, chiar şi mai rău, să schimbe ordinea veche cu una nouă. Nu e greu să ne imaginăm felul în care apariţia unor greci patriarhali va fi tulburat universul societăţilor matriarhale care sălăşluiau atunci pe ţărmurile estice ale Mediteranei. Aceşti greci trebuie să fi prezentat o mare atracţie pentru *bărbaţii* din aceste societăţi, ţinuţi pînă atunci „sub papuc", şi acum ştim că însăşi Marea Mamă a băştinaşilor a influenţat puternic pe greci. Mitologia greacă este plină de abordări conceptuale care dovedesc că această problemă a trebuit pînă la urmă să fie abordată.

Este important să subliniem că mecanismele conceptuale pentru conservarea universului sînt ele însele, ca dealtfel orice altă formă de legitimare, produse ale activităţii sociale şi nu pot fi înţelese separat de celelalte activităţi din societatea respectivă. Mai la obiect, succesul anumitor mecanisme conceptuale depinde de puterea celor care operează cu ele.[84] Confruntarea dintre universurile simbolice alternative implică problema puterii – care dintre definiţiile realităţii, aflate în competiţie, va „prinde rădăcini" în societate? Două societăţi care se confruntă mutual, cu universuri simbolice concurente, vor dezvolta amîndouă mecanisme conceptuale destinate conservării propriilor lor universuri. Din punctul de vedere al verosimilităţii proprii, cele două forme de conceptualizare pot apărea unui observator din afară ca fiind cam la fel. Care dintre cele două va cîştiga va depinde, însă, mai mult de puterea decît de iscusinţa teoretică a legitimatorilor respectivi. Se poate să ne imaginăm că nişte mistagogi Olimpieni şi Chtonieni* la fel de sofisticaţi, se adună într-o consfătuire ecumenică pentru a discuta *sine ira et studio* meritele

---

* Divinităţi ale lumii subterane, ale lumii pămîntene. (conform mitologiei greceşti: *khthôn*, terre). *n. tr.*

universurilor respective, dar este mai probabil ca problema să fi fost deja tranşată, la un nivel mai restrîns, prin forţă militară, să zicem. Rezultatul istoric al oricărei încleştări între zei a fost determinat de cei care au avut armele cele mai bune, nu de cei care au avut argumentele cele mai bune. Acelaşi lucru se poate afirma desigur şi despre conflictele intrasocietale de acest gen. Cel care are o bîtă mai mare are o şansă mai mare să-şi impună propriile definiţii ale realităţii. Aceasta este o presupunere care se poate face cu certitudine cînd este vorba de colectivităţi mai mari, deşi există întotdeauna posibilitatea ca unii teoreticieni neinteresaţi politic să se convingă unul pe altul fără a recurge la mijloace dure.

Mecanismele conceptuale care conservă universurile simbolice cer întotdeauna sistematizarea legitimărilor cognitive şi normative, care erau deja prezente în societate sub o formă mai naivă şi care s-au cristalizat în universul simbolic respectiv. Cu alte cuvinte, materialul din care sînt construite legitimările necesare conservării universului este o elaborare mai profundă, la un nivel mai înalt de integrare teoretică, a legitimărilor mai multor instituţii. Există deci, de obicei, o continuitate între schemele explicative, povăţuitoare, care servesc drept legitimări la nivelul teoretic cel mai scăzut, şi construcţiile intelectuale impunătoare care descriu cosmosul. Relaţia dintre conceptualizarea cognitivă şi cea normativă este şi în acest caz, ca şi în altele, fluidă la nivel empiric; conceptualizările normative implică întotdeauna anumite presupuneri cognitive. O distincţie analitică este, totuşi, utilă, mai ales pentru că ea atrage atenţia asupra variatelor grade de diferenţiere între aceste două sfere conceptuale.

Evident, nu ar fi potrivit să discutăm aici în mod detaliat despre feluritele mecanisme conceptuale de conservare a universului pe care ni le pune la dispoziţie istoria.[85] Cîteva observaţii asupra unor tipuri remarcabile de mecanisme conceptuale – mitologia, teologia, filosofia şi ştiinţa – sînt totuşi necesare. Fără a propune o schemă evoluţionară pentru aceste tipuri, se poate spune cu certitudine că mitologia reprezintă forma cea mai arhaică de conservare a universului întrucît ea

constituie în general, forma cea mai veche de legitimare.[86] Este foarte probabil ca mitologia să reprezinte o fază necesară pentru dezvoltarea gîndirii umane înseşi.[87] În orice caz, cele mai vechi conceptualizări pentru conservarea universului, care ne sînt accesibile, au formă mitologică. Pentru scopurile noastre, va fi suficient să definim mitologia ca o concepţie despre realitate care susţine pătrunderea continuă a unor forţe sacre în lumea experienţei cotidiene.[88] Desigur că o astfel de concepţie presupune în mod firesc un înalt grad de continuitate între ordinea socială şi cea cosmică şi între toate legitimările lor corespunzătoare[89]; altfel spus, întreaga realitate pare a fi făcută dintr-o singură bucată.

Ca mecanism conceptual, mitologia se apropie cel mai mult de nivelul naiv al universului simbolic – nivelul la care este foarte puţină nevoie de o conservare teoretică a universului în afară de admiterea universului respectiv ca o realitate obiectivă. Aceasta explică fenomenul, repetabil istoric, al existenţei una lîngă alta, fără pretenţia de integrare teoretică, a unor tradiţii mitologice eterogene. De regulă, această eterogenitate este simţită abia *după* ce tradiţiile au devenit problematice şi a avut loc deja o oarecare integrare. „Descoperirea" unei astfel de eterogenităţi (sau, dacă vreţi, acceptarea ei *ex post facto*) este făcută de obicei de specialiştii în tradiţie, care sînt de regulă integratori ai unor teme tradiţionale izolate. O dată ce nevoia de integrare este resimţită, reconstrucţiile mitologice care urmează pot căpăta o considerabilă complexitate teoretică. Pentru ilustrarea acestui punct este suficient să invocăm cazul lui Homer.

Mitologia se apropie de nivelul naiv şi prin faptul că, deşi există specialişti în tradiţia mitologică, cunoaşterea acestora nu diferă prea mult de ceea ce este îndeobşte cunoscut. Iniţierea în tradiţia administrată de aceşti specialişti poate fi dificilă din diferite motive exterioare ei. Ea poate fi limitată la anumiţi candidaţi bine selectaţi, la anumite ocazii şi perioade şi poate fi însoţită de pregătiri rituale intense. Ea este însă rareori dificilă din punctul de vedere al calităţilor intrinseci ale

corpusului de cunoştinţe însuşi, care poate fi uşor însuşit. Pentru a proteja pretenţiile monopoliste ale specialiştilor, caracterul inaccesibil al „ştiinţei" lor trebuie să fie stabilit instituţional. Altfel spus, se instituie un „secret", iar propriul corpus de cunoştinţe inteligibile este redefinit instituţional în termeni confidenţiali. O scurtă privire asupra serviciilor de „relaţii publice" din asociaţiile contemporane ale teoreticienilor arată că această prestidigitaţie antică mai dăinuie încă şi azi. Oricum, există importante deosebiri sociologice între societăţile în care toate conceptualizările pentru conservarea universului sînt mitologice şi societăţile în care ele nu sînt.

Sistemele mitologice mai elaborate tind să elimine neconcordanţele şi să conserve universul mitologic sub o formă teoretic integrată. Astfel de mitologii „canonice" se convertesc, ca să spunem aşa, în conceptualizări teologice propriu-zise. Pentru scopurile noastre, gîndirea teologică poate fi distinsă de predecesorul său mitologic numai prin gradul său mai mare de sistematizare teoretică. Conceptele teologice sînt tot mai mult îndepărtate de nivelul lor naiv. Cosmosul încă mai poate fi conceput prin prisma unor forţe sau fiinţe sacre din vechea mitologie, dar aceste entităţi sacre sînt împinse la tot mai mare distanţă. Gîndirea mitologică operează în cadrul unei continuităţi între lumea omenească şi lumea zeilor. Gîndirea teologică serveşte la medierea între aceste două lumi, tocmai deoarece continuitatea lor originară pare acum întreruptă. O dată ce trecerea de la mitologie la teologie s-a înfăptuit, viaţa cotidiană apare ca fiind mai puţin influenţată de forţele sacre. Corpusul cunoştinţelor teologice este ca urmare eliminat tot mai mult din stocul general de cunoaştere al societăţii, devenind astfel tot mai greu de însuşit *intrinsec*. Chiar şi atunci cînd nu este în mod deliberat instituţionalizat ca ezoteric, el rămîne „secret" din cauza neinteligibilităţii sale pentru majoritatea populaţiei. Aceasta are drept consecinţă faptul că populaţia poate rămîne relativ neinfluenţată de teoriile sofisticate de conservare a universului născocite de specialiştii teologi. Coexistenţa mitologiei naive, existentă în rîndul

maselor, cu o teologie complexă proprie elitei de teoreticieni, *ambele* servind la conservarea aceluiaşi univers simbolic, este un fenomen frecvent întîlnit în istorie. Numai ţinînd seama de acest fenomen devine posibil, de exemplu, să numim „budiste" societăţile tradiţionale din Orientul Îndepărtat sau „creştină" societatea medievală europeană.

Teologia este paradigmatică pentru recentele conceptualizări filosofice şi ştiinţifice ale cosmosului. Cu toate că prin conţinutul religios al definiţiilor pe care le dă realităţii teologia se apropie mult de mitologie ea este mai apropiată de conceptualizările secularizate recente prin localizarea sa socială. Spre deosebire de mitologie, celelalte trei forme, istoric dominante, ale mecanismelor conceptuale au devenit proprietatea unor elite de specialişti, ale căror corpusuri de cunoştinţe au fost tot mai mult îndepărtate din cadrul cunoaşterii comune a societăţii. Ştiinţa modernă reprezintă o etapă maximă a acestei dezvoltări în procesul de secularizare şi de sofisticare a conservării universului. Ştiinţa nu numai că desăvîrşeşte îndepărtarea sacrului din lumea vieţii cotidiene, dar mai şi îndepărtează din aceast lume însăşi cunoaşterea despre conservarea universului. Viaţa cotidiană devine astfel lipsită atît de legitimare sacră, cît şi de acea inteligibilitate teoretică ce ar lega-o de universul simbolic în totalitatea sa intenţionată. Mai simplu spus, membrul „profan" al societăţii nu mai ştie cum poate fi conservat conceptual universul lui, cu toate că, desigur, el încă mai ştie care se presupune că sînt specialiştii în conservarea universului. Interesantele probleme ridicate de această situaţie ţin de o sociologie empirică a cunoaşterii societăţii contemporane şi nu pot fi abordate în acest context.

Se înţelege de la sine că tipurile de mecanisme conceptuale apar, istoric, cu nenumărate modificări şi combinaţii, iar tipurile discutate pînă acum nu sînt neapărat toate cele care există. Două aplicaţii ale mecanismului conceptual pentru conservarea universului rămîn însă de discutat în contextul teoriei generale: *terapia* şi *nihilarea* (sau *negarea*).

Terapia implică aplicarea mecanismului conceptual pentru a avea siguranța că actualii sau potențialii devianți rămîn în cadrul definițiilor instituționalizate ale realității sau, altfel spus, pentru a-i împiedica pe „locuitorii" unui anumit univers să „emigreze". Ea face aceasta prin aplicarea aparatului de legitimare unor „cazuri" individuale. Întrucît, așa cum am văzut, orice societate este expusă pericolului unor devieri individuale, putem presupune că terapia, într-o formă sau alta, este un fenomen social general. Formele sale instituționale specifice, de la exorcism la psihanaliză, de la sfatul duhovnicesc la programele de consiliere personală, intră, desigur, în categoria controlului social. Ceea ce ne interesează aici este însă aspectul *conceptual* al terapiei. Deoarece terapia trebuie să se preocupe de devierile de la definițiile „oficiale" ale realității, ea trebuie să pună la punct un mecanism conceptual care să explice asemenea deviații și să conserve realitățile astfel puse la îndoială. Aceasta cere un corpus de cunoștințe care să includă o teorie a devianței, un aparat de diagnosticare și un sistem conceptual de „vindecare a sufletelor".

De exemplu, într-o colectivitate care a instituționalizat homosexualitatea în armată, individul înverșunat heterosexual devine un candidat sigur al acestei terapii, nu numai pentru că interesul său sexual constituie o amenințare evidentă pentru eficiența în luptă a unității sale de iubiți – războinici, ci și deoarece deviația sa este subversivă psihologic pentru virilitatea spontană a celorlalți. Unii dintre aceștia ar putea fi tentați, poate „subconștient", să-i urmeze exemplul. La nivel fundamental, comportarea „deviantului" amenință realitatea socială însăși, punînd sub semnul întrebării procedurile de operare cognitive („bărbații virili se iubesc între ei") și normative („bărbații virili *trebuie* să se iubească între ei"). De fapt, este posibil ca „deviantul" să constituie o insultă vie chiar și pentru zei, care se iubesc între ei în cer tot așa cum o fac și adepții lor de pe pămînt. O asemenea abatere radicală necesită un tratament terapeutic bine susținut de o teorie terapeutică. Trebuie să existe o teorie a devianței (adică o „patologie") care să explice această atitudine șocantă

(susţinînd, să zicem, posedarea de către diavol). Trebuie să existe un corpus de concepte pentru diagnosticare (o simptomatologie, să zicem, cu trăsături specifice, pentru a fi aplicată în judecăţile *by ordeal*), care să permită în mod optim nu numai specificarea exactă a stărilor acute, ci şi detectarea „heterosexualităţii latente" şi adoptarea promptă a unor măsuri preventive. În sfîrşit, trebuie să existe o conceptualizare a însuşi procesului curativ (un catalog de tehnici de exorcizare, să zicem, fiecare cu o fundamentare teoretică corespunzătoare).

Un asemenea mecanism conceptual permite aplicarea sa terapeutică de către specialiştii potriviţi şi, de asemenea, poate fi interiorizat de individul care ajunge într-o situaţie deviantă. Interiorizarea are prin ea însăşi eficienţă terapeutică. În exemplul nostru, mecanismul conceptual poate fi astfel proiectat încît să-i stîrnească individului sentimentul de vinovăţie (o „panică heterosexuală", să zicem), o treabă nu prea greu de făcut dacă socializarea sa primară a fost chiar şi numai parţial reuşită. Sub povara acestei vinovăţii, individul ajunge să accepte subiectiv conceptualizarea stării sale, cu care practicienii terapeuţi îl obligă să se confrunte; el îşi dezvoltă „intuiţia" şi diagnoza devine pentru el subiectiv reală. Mecanismul conceptual poate fi dezvoltat în continuare pentru a face loc conceptualizării (şi deci lichidării conceptuale) a oricăror îndoieli privind terapia experimentată de terapeut şi simţită de „pacient". De exemplu, poate apărea o teorie a „rezistenţei" pentru a explica îndoielile celui din urmă şi o teorie a „contra-transferului" pentru a le explica pe cele ale terapeutului. Terapia încununată de succes stabileşte o simetrie între mecanismul conceptual şi însuşirea sa în conştiinţa individului; ea îl resocializează pe deviant în realitatea obiectivă a universului simbolic al societăţii. Într-o astfel de revenire la „normalitate" există, desigur, o considerabilă satisfacţie subiectivă. Individul se poate întoarce acum la îmbrăţişarea amoroasă a comandantului de pluton, fericit că „s-a regăsit pe sine" şi că este din nou bine privit de zei.

Pentru a păstra pe fiecare individ în cadrul universului respectiv, terapia recurge la un mecanism conceptual. La rîndul său, nihilarea* folosește un mecanism similar pentru a lichida conceptual orice se află *în afara* aceluiași univers. Acest procedeu poate fi descris ca un fel de legitimare negativă. Legitimarea păstrează realitatea universului construit social, pe cînd nihilarea *neagă* realitatea oricăror fenomene sau interpretări ale fenomenelor care nu se potrivesc în acel univers. Acest lucru se poate înfăptui pe două căi. Mai întîi, fenomenelor deviante li se poate conferi un statut ontologic negativ, cu sau fără intenție terapeutică. Aplicarea mecanismului conceptual de negare se face cel mai frecvent asupra unor indivizi sau grupuri străine de societatea respectivă și care sînt deci inapți pentru terapie. În acest caz, operațiunea conceptuală este destul de simplă. Amenințarea la adresa definițiilor sociale ale realității este neutralizată prin atribuirea unui statut ontologic inferior, adică a unui statut cognitiv care nu trebuie neapărat luat în serios, tuturor definițiilor care există în afara universului simbolic. Astfel, amenințarea unor grupuri anti-homosexuale vecine poate fi conceptual lichidată pentru societatea noastră homosexuală considerîndu-i pe acești vecini ca fiind subumani, congenital dezorientați în privința stării corecte a lucrurilor, rătăcind printr-o beznă cognitivă fără speranță. Silogismul de bază este: „Vecinii aceștia sînt un trib de sălbatici. Vecinii sînt anti-homosexuali. Prin urmare, anti-homosexualitatea lor este o absurditate barbară, care nu poate fi luat în serios de un om rațional". Același procedeu conceptual poate fi desigur aplicat și deviaților din propria societate. Dacă se trece apoi de la nihilare la terapie, sau, mai curînd se continuă cu lichidarea fizică a ceea ce a fost deja lichidat conceptual, rămîne o chestiune de practică politică. În cele mai multe cazuri, puterea materială a grupului lichidat conceptual este un factor semnificativ. Uneori, vai, imprejurările impun însă să rămîi în relații prietenești cu barbarii.

---

* În engleză, în original *nihilation*.

În al doilea rînd, nihilarea implică încercarea mai ambiţioasă de a explica toate definiţiile deviante ale realităţii prin concepte care aparţin propriului univers. Într-un cadru de referinţă teologic, aceasta atrage după sine trecerea de la „ereticologie" la apologetică. Concepţiilor deviante nu numai că li se atribuie un statut negativ, dar ele sînt hărţuite teoretic punct cu punct. Scopul final al acestui procedeu este să *încorporeze* concepţiile deviante în propriul univers şi, prin aceasta, în cele din urmă să le lichideze. Concepţiile deviante trebuie să fie, deci, *traduse* în concepte derivate din propriul univers. În acest fel, de la negarea universului propriu se trece în mod subtil la afirmarea sa. Întotdeauna se presupune că cel care neagă nu ştie de fapt ce spune. Afirmaţiile sale capătă sens numai în măsura în care sînt traduse în termeni mai „corecţi", adică în termeni provenind din universul pe care el îl neagă. De exemplu, teoreticienii homosexualităţii pot argumenta că toţi oamenii sînt prin natura lor homosexuali. Cei care neagă acest lucru, datorită faptului că poate sînt posedaţi de demoni sau pur şi simplu că sînt barbari, îşi neagă de fapt propria lor natură. În adîncul fiinţei lor ei ştiu că aşa stau lucrurile. Nu ai nevoie decît să examinezi cu atenţie afirmaţiile lor pentru a descoperi poziţia defensivă şi reaua credinţă a poziţiei lor. Orice ar afirma ei în această problemă poate fi deci tradus într-o afirmare a universului homosexual, pe care ei îl neagă de ochii lumii. Într-un cadru de referinţă teologic, acelaşi procedeu demonstrează că diavolul îl glorifică fără să ştie pe Dumnezeu, că orice necredinţă este necinste inconştientă şi chiar că ateul este *de fapt* un credincios.

Aplicaţiile terapeutice şi nihilatoare ale mecanismelor conceptuale sînt inerente universului simbolic ca atare. Dacă universul simbolic urmează să cuprindă întreaga realitate, nimic nu trebuie să rămînă înafara orizontului său conceptual. În principiu, cel puţin, definiţiile sale despre realitate trebuie să cuprindă totalitatea fiinţei. Mecanismele conceptuale prin care se încearcă o asemenea totalizare variază istoric în ce priveşte gradul lor de complexitate. Ele apar *in nuce* de îndată ce universul simbolic s-a cristalizat.

c. Organizarea socială pentru conservarea universului

Deoarece sînt produse istorice ale activității umane, toate universurile construite social se modifică, iar modificarea este produsă de acțiunile concrete ale ființelor umane. Dacă ne-am cufunda în complexitățile mecanismelor conceptuale cu ajutorul cărora este conservat universul am putea pierde din vedere faptele sociologice de bază. Realitatea este definită social. Definițiile sînt însă întotdeauna *întruchipate*, ceea ce înseamnă că cei care definesc realitatea sînt indivizi și grupuri de indivizi concreți. Pentru a înțelege starea unui univers social construit la un moment dat sau schimbarea sa în timp trebuie să înțelegem organizarea socială care permite acestuia să-și elaboreze definițiile. Mai simplist spus, este esențial să perseverăm în a extinde întrebările legate de conceptualizările istoric accesibile de la un „Ce?" abstract la un „Cine spune?" sociologic concret.[90]

Așa cum am văzut, specializarea cunoașterii și organizarea concomitentă a personalului în vederea administrării corpusurilor specializate de cunoștințe apar ca rezultat al diviziunii muncii. Este posibil să ne imaginăm o etapă timpurie a acestei dezvoltări, în care nu exista competiție între diferiții experți. Fiecare sferă de pricepere era definită prin faptele pragmatice ale diviziunii muncii. Expertul în vînătoare nu pretindea că se pricepe la pescuit și nu avea, deci, nici un temei să concureze cu cineva care se pricepe.

Pe măsură ce apărea o formă mai complexă de cunoaștere și se acumula un surplus economic, experții își dedicau întreg timpul subiectelor de expertiză, care puteau deveni, o dată cu dezvoltarea mecanismelor conceptuale, din ce în ce mai îndepărtate de necesitățile pragmatice ale vieții cotidiene. Experții acestor corpusuri rarefiate de cunoștințe pretindeau un statut nou. Ei nu erau numai experți într-un domeniu sau altul al stocului de cunoștințe al societății, ci aspirau la jurisdicția finală asupra acestui stoc de cunoștințe în totalitatea sa. Ei devin astfel, literal, experți universali. Aceasta *nu* înseamnă că ei pretind că ar ști totul, ci, mai degrabă, că ar cunoaște

semnificaţia esenţială a ceea ce oricine ştie şi face. Ceilalţi oameni pot continua să ridice pretenţii asupra unor anumite domenii ale realităţii, dar ei pretind că sînt experţi în definţiile fundamentale ale realităţii înseşi.

Această etapă a dezvoltării cunoaşterii are cîteva consecinţe. Prima dintre ele, pe care am discutat-o deja, este apariţia unei teorii pure. Deoarece experţii universali operează la un nivel considerabil de abstracţie faţă de vicisitudinile vieţii cotidiene, atît ei cît şi ceilalţi pot ajunge la concluzia că teoriile lor nu au absolut nici o legătură cu viaţa curentă a societăţii, ci există într-un fel de spaţiu platonic al ideaţiei anistorice şi asociale. Aceasta este, desigur, o iluzie, dar ea poate avea o mare forţă socio-istorică în virtutea relaţiei dintre procesele de definire a realităţii şi cele de producere a realităţii.

O a doua consecinţă este consolidarea tradiţionalismului în acţiunile instituţionalizate, astfel legitimate, adică o accentuare a tendinţei inerente instituţionalizării către inerţie.[91] Habituализarea şi instituţionalizarea limitează prin ele însele flexibilitatea acţiunilor omeneşti. Instituţiile tind să se auto-conserve, cu excepţia cazurilor în care ele pot deveni „problematice". Legitimările ultime întăresc inevitabil această tendinţă. Cu cît legitimările sînt mai abstracte, cu atît devine mai puţin probabil ca ele să fie modificate în concordanţă cu modificarea cerinţelor pragmatice. Dacă, oricum, tot există o tendinţă de a merge mai departe la fel ca înainte, această tendinţă este desigur fortificată atunci cînd există motive întemeiate de a o face. Aceasta înseamnă că instituţiile se pot conserva chiar şi atunci cînd ele şi-au pierdut, pentru un observator din afară, funcţionalitatea sau caracterul lor practic originar. Faci anumite lucruri nu pentru că ele pot fi făcute, ci pentru că ele sînt *corecte* – corecte în sensul că se reflectă în definiţiile ultime ale realităţii, promulgate de experţii universali.[92]

Apariţia unui personal preocupat permanent cu legitimarea conservării universului oferă de asemenea ocazii pentru conflicte sociale. Un asemenea conflict poate apărea între

experţi şi practicieni. Aceştia din urmă pot ajunge, pentru variate motive, să resimtă pretenţiile exagerate ale experţilor şi privilegiile sociale concrete care le însoţesc. Ceea ce poate fi deosebit de supărător este pretenţia experţilor că ar cunoaşte semnificaţia ultimă a activităţii practicienilor mai bine decît practicienii înşişi. Astfel de revolte ale „profanilor" pot conduce la apariţia unor definiţii rivale ale realităţii şi, în cele din urmă, la apariţia unor noi experţi care să răspundă pentru noile definiţii. Vechea Indie ne oferă cîteva dintre cele mai ilustrative exemple istorice în acest sens. Brahmanii, *ca* experţi în realitatea finală, au reuşit într-o măsură considerabilă să-şi impună asupra întregii societăţi definiţiile lor asupra realităţii. Oricare vor fi fost originile sale, sistemul castelor s-a răspîndit ca o construcţie brahmanică de-a lungul mai multor secole, ajungînd să acopere cea mai mare parte a subcontinentului indian. Brahmanii erau invitaţi, de fapt, de mai toţi principii aflaţi la putere să servească drept „ingineri sociali" pentru extinderea sistemului spre noi teritorii (în parte deoarece sistemul era privit ca fiind identic cu o înaltă civilizaţie, dar în parte, desigur, şi deoarece principii înţelegeau imensa lor capacitate de control social). Codul lui Manu ne oferă o idee excelentă atît despre proiectul brahmanic de societate, cît şi despre foarte lumeştile avantaje care le reveneau brahmanilor ca urmare a faptului că fuseseră acceptaţi ca proiectanţi predestinaţi de la nivel cosmic. Era însă inevitabil, într-o asemenea situaţie, să se nască în cele din urmă un conflict între teoreticienii şi practicienii puterii. Aceştia din urmă erau reprezentaţi de casta militară şi princiară Kshatriya. Textele literare epice ale vechii Indii, *Mahabharata* şi *Ramayana*, oferă mărturii elocvente despre acest conflict. Nu întîmplător cele două revolte teoretice împotriva universului brahmanic, jainismul şi budismul, au pornit social din casta Kshatriya. Nu mai este nevoie să spunem că atît redefinirea jainistă cît şi cea budistă a realităţii au produs propriul lor grup de experţi şi probabil acelaşi lucru s-a întîmplat cu poeţii epici care au contestat universul brahmanic într-un mod mai puţin cuprinzător şi mai puţin sofisticat.[93]

Aceasta conduce la o altă posibilitate, la fel de importantă, de conflict – acela dintre grupurile rivale de experţi. Atîta vreme cît teoriile continuă să aibă aplicaţii pragmatice imediate, orice rivalitate care ar putea apărea poate fi uşor stinsă cu ajutorul unei testări pragmatice. Pot exista teorii concurente asupra vînării mistreţilor, în care grupurile rivale de experţi ai vînătorii şi-au valorificat anumite interese legitime. Problema lor poate fi rezolvată cu relativă uşurinţă urmărind care dintre teorii duce la uciderea mai multor mistreţi. Dar o astfel de posibilitate nu există pentru a decide, să zicem, asupra rivalităţii dintre o teorie politeistă şi una henoteistă asupra universului*. Teoreticienii respectivi sînt obligaţi să recurgă la raţionamente abstracte în locul testării pragmatice. Prin însăşi natura sa, un asemenea raţionament nu se bucură de puterea de convingere proprie succesului pragmatic. Ce este convingător pentru cineva poate să nu fie şi pentru altul. De fapt, nu-i putem condamna pe aceşti teoreticieni dacă ei recurg uneori la un sprijin mai robust în locul puterii firave a simplei argumentări – cum ar fi, să zicem, apelînd la autorităţi să folosească puterea armelor pentru a impune un argument împotriva concurenţilor. Cu alte cuvinte, definiţiile realităţii pot fi impuse de poliţie. Întîmplător, aceasta nu înseamnă neapărat că astfel de definiţii vor fi mai puţin convingătoare decît cele acceptate „voluntar" – puterea dintr-o societate include puterea de a determina procese decisive de socializare şi, deci, puterea de *a produce* realitate. În orice caz, simbolizările foarte abstracte (adică teoriile foarte distanţate de experienţa concretă a vieţii cotidiene) sînt validate prin susţinere socială mai degrabă decît empiric.[94] Se poate spune că în acest mod se reintroduce un pseudo-pragmatism. Despre teorii se poate apoi spune că sînt convingătoare pentru că *funcţionează* – funcţionează, în sensul că au redevenit cunoaştere obişnuită, de la sine înţeleasă, în societatea respectivă.

---

* *Henoteism* – credinţa sau adorarea unui singur zeu, fără a nega existenţa şi a altora. Termen introdus de Max Müller în 1860. (*n. tr.*).

Aceste considerații arată că întotdeauna va exista o bază socio-structurală pentru competiție între definițiile rivale ale realității și că rezultatul rivalității va fi influențat, dacă nu chiar pe de-a-ntregul determinat, de dezvoltarea acestei baze. Este foarte posibil ca anumite formulări teoretice confuze să fie elaborate într-o izolare totală de mișcările generale care au loc în structura socială și, în astfel de cazuri, competiția dintre experții rivali poate apărea într-un fel de vid social. De exemplu, două grupuri de dervișii sihaștri se ceartă între ei în mijlocul deșertului cu privire la natura universului, fără ca cineva din jur să fie interesat de această dispută. De îndată, însă, ce unul sau altul dintre punctele de vedere ajunge să fie auzit de cei din jur, rezultatul disputei va fi decis în mare măsură de interesele extrateoretice implicate. Grupuri sociale diferite vor avea afinități diferite față de teoriile aflate în competiție și, ca urmare, vor deveni „propagandiștii" acestora.[95] Astfel, teoria dervișă *A* poate prezenta atracție pentru stratul superior iar teoria *B* pentru stratul mijlociu al societății respective, dar pentru motive cu totul străine de pasiunile care au animat pe inventatorii inițiali ai acestor teorii. Grupurile rivale de experți se vor alipi apoi grupurilor respective de „propagandiști", iar soarta lor ulterioară va depinde de rezultatul conflictului care le-a condus la adoptarea teoriilor respective. Definițiile rivale ale realității sînt deci stabilite în funcție de interesele sociale rivale, a căror rivalitate este „tradusă", la rîndul său, în termeni teoretici. Măsura în care experții rivali și susținătorii lor sînt sau nu subiectiv „sinceri" în relația lor cu teoria respectivă prezintă doar un interes secundar pentru înțelegerea sociologică a acestor procese.

Atunci cînd între grupurile de experți care se dedică unor definiții fundamentale ale realității apare nu numai o competiție teoretică, ci și una practică, procesul de separare a teoriei de practică își schimbă radical sensul, iar puterea pragmatică a teoriilor respective devine o putere extrinsecă, adică o teorie este „demonstrată" ca fiind superioară din punct de vedere pragmatic nu în virtutea calităților sale intrinseci, ci

datorită aplicabilității sale la interesele sociale ale grupului care a devenit „propagandistul" ei. Din aceasta rezultă o mare diversitate istorică în organizarea socială a experților teoreticieni. Cu toate că nu vom putea prezenta aici întreaga sa tipologie, este util să menționăm cîteva tipuri mai generale.

Mai întîi, există, poate paradigmatic, posibilitatea ca experții universali să dețină un monopol efectiv asupra definițiilor ultime ale realității într-o societate. O asemenea situație poate fi privită ca paradigmatică deoarece există motive întemeiate pentru a crede că ea este tipică fazelor timpurii ale istoriei umane. Un astfel de monopol arată că universul respectiv este conservat de o singură tradiție simbolică. A fi în societate înseamnă atunci a accepta fără discuție această tradiție. Experții în tradiție sînt recunoscuți ca atare de, practic, toți membrii societății și nu au concurenți cu care să se confrunte. Toate societățile primitive cunoscute par să aparțină acestui tip și, cu unele modificări, chiar și unele societăți arhaice.[96] Aceasta nu înseamnă că asemenea societăți nu cuprind sceptici, că toată lumea, fără excepție, a interiorizat pe deplin tradiția, ci, mai curînd, că în măsura în care există scepticism el nu a fost încă organizat social în așa fel încît să constituie o opoziție față de deținătorii tradiției „oficiale".[97]

Într-o astfel de situație, tradiția monopolistă și administratorii experți sînt sprijiniți de o structură unificată de putere. Cei care ocupă pozițiile decisive ale puterii sînt oricînd gata să recurgă la ea pentru a impune populației de sub autoritatea lor definițiile tradiționale ale realității. Conceptualizările potențial competitive privind universul sînt lichidate de îndată ce își fac apariția – fie că sînt distruse fizic („cine nu venerează zeii trebuie să moară"), fie că sînt integrate în tradiția însăși (experții universali argumentînd că o concepție concurentă *Y* nu reprezintă „de fapt" decît un alt aspect sau o altă denumire a concepției tradiționale *X*). În acest din urmă caz, dacă experții au succes cu argumentația lor și reușesc să lichideze competiția prin „unificare", ca să spunem așa, tradiția se îmbogățește și se diversifică. Competiția poate fi, de asemenea, izolată în societate și făcută, deci, inofensivă pentru

monopolul tradiţional – de exemplu, nici un membru al grupului cuceritor sau dominant nu are voie să divinizeze zeii de tip *Y*, în timp ce straturile cucerite sau cele din clasa inferioară pot face acest lucru. O izolare de protecţie similară poate fi aplicată şi străinilor sau „oaspeţilor".[98]

Creştinătatea medievală (care, evident, nu poate fi numită primitivă sau arhaică, dar care constituia totuşi o societate cu un monopol simbolic eficient) oferă un exemplu excelent în ce priveşte toate cele trei procedee de lichidare. Erezia deschisă trebuia să fie suprimată fizic, indiferent dacă ea era întruchipată de un individ (o vrăjitoare) sau de o colectivitate (secta Albigenzilor*).

În acelaşi timp, Biserica – apărătoare a monopolului tradiţiei creştine, era destul de flexibilă pentru a încorpora în această tradiţie o varietate de credinţe şi obiceiuri populare, atîta vreme cît acestea nu se constituiau în provocări eretice bine articulate împotriva universului creştin. Nu avea importanţă dacă ţăranii alegeau pe unul dintre vechii lor zei, îl „botezau" ca sfînt creştin şi continuau să repovestească vechile legende despre el şi să celebreze sărbătorile asociate cu el. Iar anumite definiţii concurente ale realităţii puteau fi, cel puţin, izolate în cadrul creştinătăţii, nefiind privite ca ameninţări la adresa acesteia. Cel mai important caz privind o astfel de situaţie este desigur cel al evreilor, deşi situaţii asemănătoare apăreau şi atunci cînd creştini şi musulmani erau nevoiţi să trăiască unii lîngă alţii în vremuri de pace. Din întîmplare, o asemenea separare solidarizată a protejat deopotrivă universurile evreiesc şi musulman de „contaminarea" creştină. Atîta vreme cît definiţiile concurente ale realităţii pot fi separate conceptual şi social ca fiind proprii străinilor şi, *ipso facto*, ca irelevante pentru o persoană anume, este foarte posibil să ai relaţii prieteneşti cu astfel de străini. Necazul apare atunci cînd această comunitate de „străini" este înfrîntă dar universul său deviant apare pentru propriii membri ai universului dominant

---

* Sectă religioasă care a apărut între 1020-1250 d.H. în sudul Franţei, ulterior lichidată ca eretică, (*n. tr.*).

ca locuibil. În acest moment, este de aşteptat ca experţii tradiţionali să înceapă ostilităţile – sau, dacă o luptă cu armele nu este posibilă, să intre în negocieri ecumenice cu concurenţii lor.

Situaţiile monopoliste de acest fel presupun un grad înalt de stabilitate socio-structurală şi sînt ele însele stabilizatoare structural. Definiţiile tradiţionale privind realitatea inhibă schimbările sociale. Şi reciproc, orice breşă în concepţia privind acceptarea monopolului accelerează schimbările sociale. Nu este, deci, surprinzător să vedem că între cei care au interes să-şi menţină poziţiile de putere deja cucerite şi personalul destinat să administreze tradiţiile monopoliste pentru conservarea universului există o puternică afinitate. Altfel spus, forţele politice conservatoare tind să sprijine pretenţiile monopoliste ale experţilor universali, ale căror organizaţii monopoliste tind, la rîndul lor să fie politic conservatoare. Istoric vorbind, cele mai multe dintre aceste monopoluri au fost religioase. Se poate spune că bisericile, înţelese, într-o definiţie religioasă a realităţii, ca nişte combinaţii monopoliste ale experţilor permanenţi, sînt în mod inerent conservatoare, de vreme ce au reuşit să-şi stabilească monopolul într-o anumită societate. Şi invers, grupurile dominante care au un interes în conservarea *status quo*-ului politic sînt inerent bisericoase în orientarea lor religioasă şi, mai mult decît atît, suspicioase faţă de orice inovaţie a tradiţiei religioase.[99]

Din diferite raţiuni istorice, „internaţionale" şi/sau „interne", se poate ca stabilirea sau păstrarea situaţiilor monopoliste să eşueze. Într-un astfel de caz, este posibil ca lupta dintre tradiţiile aflate în competiţie şi personalul lor administrativ să continue multă vreme. Atunci cînd o anumită definiţie a realităţii devine anexa unor interese concrete ale puterii, ea poate fi denumită ideologie.[100] Trebuie să subliniem că acest termen nu este de prea mare folos dacă este aplicat unei situaţii monopoliste cum este cea discutată mai înainte. Nu are sens, de exemplu, să privim creştinismul în Evul Mediu ca pe o ideologie – cu toate că e limpede că a fost utilizat politic de

grupurile dominante – pentru simplul motiv că universul creştin era „locuit" în societatea medievală la fel de mult, de iobagi, ca şi de seniori feudali. După ce a avut loc Revoluţia Industrială, însă, devine oarecum justificat să etichetăm creştinismul ca o ideologie burgheză, deoarece burghezia a apelat atunci la tradiţia creştină şi la personalul său în confruntarea cu noua clasă a lucrătorilor industriali, care în majoritatea ţărilor europene nu mai putea fi privită ca „locuind" într-un univers creştin.[101] De asemenea, nu prea are sens să folosim acest termen dacă în contactul intersocial se confruntă reciproc două definiţii diferite ale realităţii – de exemplu, dacă se vorbeşte despre „ideologia creştină" a Cruciaţilor şi de „ideologia musulmană" a Sarazinilor. Caracteristica ideologiei constă mai degrabă în aceea că un *acelaşi* univers general este interpretat în moduri diferite, în funcţie de interesele concrete investite în societatea respectivă.

Deseori o ideologie este adoptată de un grup datorită unor elemente teoretice specifice care îi favorizează interesele. De exemplu, cînd un grup de ţărani săraci luptă împotriva unui grup de negustori de la oraş care l-a îndatorat băneşte, acesta se poate reuni în jurul unei doctrine religioase care susţine virtuţile vieţii agrare, condamnă economia financiară, taxează sistemul de creditare ca imoral şi, în general, condamnă luxul în care se lăfăiesc cei de la oraş. „Cîştigul" ideologic pe care ţăranii îl au de la o asemenea doctrină este evident. Bune exemple privind o astfel de situaţie pot fi găsite în istoria vechiului Israel. Ar fi greşit, totuşi, să ne închipuim că relaţia dintre un grup de interese şi ideologia sa este întotdeauna la fel de logică. Orice grup angajat într-un conflict social are nevoie de solidaritate. Ideologiile generează solidaritate. Alegerea unei anumite ideologii nu se bazează neapărat pe elemente teoretice intrinseci, ci se poate face chiar şi ca urmare a unor întîlniri întîmplătoare. Este foarte neclar, de exemplu, pentru epoca lui Constantin cel Mare, care au fost elementele intrinseci ale creştinătăţii care au făcut din aceasta o orientare politic „interesantă" pentru anumite grupuri. Mai degrabă se pare că creştinismul (care la început nu era, în cel

mai bun caz, decît o ideologie a claselor inferioare sau mijlocii) a fost înhămat de puternice grupuri de interese pentru ţeluri politice, care aveau prea puţine legături cu conţinutul său religios. Altceva poate că a fost în joc – poate că s-a întîmplat ca tocmai atunci, într-un moment crucial, să apară şi creştinismul. Desigur că, de îndată ce ideologia este adoptată de grupul respectiv (mai exact, de îndată ce o anumită doctrină *devine* ideologia acelui grup), ea este modificată în concordanţă cu interesele pe care trebuie acum să le legitimeze. Aceasta atrage după sine un proces de selecţie şi de adăugare la corpusul iniţial a noi propuneri teoretice. Nu există însă motive temeinice să presupunem că aceste modificări trebuie să afecteze neapărat totalitatea doctrinei adoptate. Într-o ideologie pot exista numeroase elemente care nu au nici o legătură cu interesele legitimate, dar care sînt afirmate cu vigoare de grupul „propagandiştilor" pur şi simplu pentru că acesta s-a angajat deja faţă de acea ideologie. În practică, aceasta îi poate face pe deţinătorii puterii să-i sprijine pe experţii lor ideologici chiar şi în gîlcevi teoretice care sînt cu totul irelevante pentru propriile lor interese. Implicarea lui Constantin cel Mare în controversele cristologice ale timpului său este un bun exemplu.

Este important să ţinem seama că cele mai multe societăţi moderne sînt pluraliste. Aceasta înseamnă că ele împărtăşesc un acelaşi univers de bază, luat ca de la sine înţeles, şi diverse universuri parţiale care coexistă într-o stare de înţelegere mutuală. Acestea din urmă poate că au anumite funcţii ideologice, însă conflictul deschis între ideologii este înlocuit acum cu variate grade de toleranţă sau chiar cu cooperarea. O astfel de situaţie, produsă de un spectru larg de factori ne-teoretici, îi pun pe experţii tradiţionali în faţa unor grave dileme teoretice. Pentru a administra o tradiţie prin mijloace monopoliste învechite ei trebuie să găsească metode de legitimare teoretică a demonopolizării care a avut deja loc. Uneori ei preferă să opteze în favoarea vechilor sloganuri totalitare, ca şi cum nimic nu s-ar fi petrecut, dar foarte puţini oameni mai sînt dispuşi să ia aceste sloganuri în serios. Orice ar face

experții, situația pluralistă modifică nu numai poziția socială a definițiilor tradiționale ale realității, ci și modul în care acestea sînt păstrate în conștiința indivizilor.[102]

Situația pluralistă presupune o societate urbană, cu un grad înalt de diviziune a muncii, concomitent cu o mare diferențiere a structurii sociale și cu un mare surplus economic. Aceste condiții, care predomină evident în societatea industrială modernă, au existat cît de cît și în unele domenii ale societăților precedente. Orașele din perioada greco-romană tîrzie pot servi ca exemplu în acest sens. Situația pluralistă apare concomitent cu condițiile unei rapide schimbări sociale, pluralismul însuși constituind deseori un factor accelerator, care ajută la subminarea rezistenței la schimbare a definițiilor tradiționale ale realității. Pluralismul încurajează atît scepticismul cît și inovația și prin aceasta este în mod inerent subversiv pentru realitatea dată și *status quo*-ul tradițional. Nu este greu să-i simpatizăm pe experții în definiții tradiționale ale realității atunci cînd ei se gîndesc cu nostalgie la vremurile în care aceste definiții dețineau monopolul în domeniu.

Istoric vorbind, un tip important de expert, în principiu posibil să apară în oricare dintre situațiile discutate mai sus, este intelectualul, pe care îl putem defini ca fiind un expert a cărui pricepere nu este căutată de societate în ansamblu.[103] O asemenea situație implică o redefinire a cunoașterii față de variantele „oficiale", adică ceva mai mult decît o simplă interpretare deviantă a acestora. Intelectualul devine astfel, prin definiție, un tip marginal. Dacă el a fost la început marginal și abia după aceea a devenit intelectual (cum este, de exemplu, cazul multor intelectuali evrei din Occidentul modern), sau dacă marginalitatea sa este rezultatul direct al aberațiilor sale intelectuale (ca în cazul unui eretic ostracizat), sînt dileme care nu ne vor preocupa aici.[104] În orice caz, marginalitatea sa socială exprimă nevoia sa de integrare socială în universul societății lui. El apare ca un contra-expert în ceea ce privește definirea realității. Ca și expertul „oficial", el propune un proiect pentru societate în ansamblul ei. Dar în timp ce proiectul celui dintîi este în acord cu programele

instituționale, servind ca legitimare teoretică a acestora, cel al intelectualului se regăsește într-un vid instituțional, în cel mai bun caz obiectivat social într-o subsocietate de camarazi intelectuali. Măsura în care o asemenea subsocietate este capabilă să supraviețuiască depinde, desigur, de configurațiile structurale din societatea lărgită. Se poate spune în mod cert că o condiție necesară pentru aceasta este un anumit grad de pluralism.

Într-o astfel de situație, intelectualul dispune de cîteva opțiuni istoric interesante. El se poate retrage într-o subsocietate intelectuală, care-i poate servi ca refugiu emoțional și (mai important) ca bază socială pentru obiectivarea definițiilor sale deviante ale realității. Cu alte cuvinte, intelectualul se poate simți mai „acasă" în această subsocietate decît în societatea mare și, în același timp, el poate rămîne subiectiv capabil să-și păstreze concepțiile sale deviante, pe care societatea lărgită le neagă, deoarece în subsocietate mai există și alții care le consideră ca fiind realitatea. El va găsi atunci procedee de a proteja această realitate precară a subsocietății împotriva amenințărilor nihilatoare venite din afară. La nivel teoretic, aceste procedee pot include și protecțiile terapeutice discutate mai înainte. În practică, procedeul cel mai important va fi limitarea tuturor relațiilor semnificative la camarazii-membri ai subsocietății. Cei din afară vor fi ocoliți, deoarece ei întruchipează întotdeauna amenințarea negării. Secta religioasă poate fi considerată ca un prototip al acestui gen de subsocietate.[105] La adăpostul unei comunități sectante, chiar și cele mai deviante concepții capătă trăsăturile unei realități obiective. Și reciproc, retragerea sectară este tipică situațiilor în care definiții ale realității obiectivate anterior se dezintegrează, adică se dezobiectivează în societatea mai largă. Detaliile privind aceste procese țin mai curînd de sociologia istorică a religiei, dar ar trebui să adăugăm că, și în societatea pluralistă modernă, o caracteristică de bază a comportării intelectualilor o constituie varietatea formelor secularizate de sectarism.

O foarte importantă opțiune, istoric vorbind, este desigur revoluția. În acest caz, intelectualul își propune să-și pună în aplicare proiectul de societate *în* societate. Nu vom putem discuta aici diferitele forme pe care le-a luat această opțiune de-a lungul timpului[106], dar trebuie să menționăm un aspect teoretic important. Așa cum intelectualul „retras" are nevoie de alții care să-l ajute să-și păstreze *ca* realitate propriile sale definiții deviante ale realității, tot așa intelectualul „revoluționar" are nevoie de alții care să-i confirme *propriile* sale concepții deviante. Această cerință este mult mai importantă decît faptul evident că nici o conspirație nu poate reuși în lipsa organizării. Intelectualul revoluționar are nevoie de alții care să mențină pentru el *realitatea* ideologiei revoluționare (adică plauzibilitatea sa subiectivă în propria-i conștiință). Toate definițiile semnificative social ale realității trebuie să fie obiectivate prin procese sociale. Ca urmare, subuniversurile necesită, ca bază de obiectivare, subsocietăți, iar contra-definițiile realității necesită contra-societăți. Nu mai este nevoie să adăugăm că orice succes practic al ideologiei revoluționare va întări realitatea pe care o deține în subsocietate și în conștiința membrilor acesteia. Realitatea subsocietății capătă proporții masive atunci cînd pături sociale întregi devin „propagandiști" ai acestei realități. Istoria mișcărilor revoluționare moderne oferă multe exemple de transformare a intelectualilor revoluționari în legitimatori „oficiali" în urma victoriei unor asemenea mișcări.[107] Aceasta sugerează nu numai că există o considerabilă variabilitate istorică în cariera socială a intelectualului revoluționar, dar și că în biografiile indivizilor respectivi pot apărea diferite opțiuni și combinații.

În discuția de pînă aici am subliniat aspectele structurale ale existenței sociale a personalului care conservă un univers. Nici o discuție sociologică autentică nu poate trece peste acest aspect. Instituțiile și universurile simbolice sînt legitimate de indivizi vii, care cu poziții sociale concrete și au interese sociale concrete. Istoria teoriilor legitimatoare constituie întotdeauna o parte a istoriei societății ca întreg. Nici o „istorie a ideilor" nu se desfășoară separat de sîngele și sudoarea

istoriei generale. Dar trebuie să subliniem încă o dată: aceasta nu înseamnă că aceste teorii sînt doar o reflectare a unor procese instituționale „fundamentale", deoarece relația dintre „idei" și procesele sociale care le susțin este întotdeauna o relație dialectică. Pe drept cuvînt se poate spune că teoriile sînt alcătuite cu scopul de a legitima instituții sociale deja existente. Dar, la fel de bine se poate spune că instituțiile se modifică cu scopul de a le pune în concordanță cu teorii deja existente, adică de a le face mai „legitime". Experții în legitimare pot opera ca „justificatori" teoretici ai *status quo*-ului; dar ei pot de asemenea apărea și ca ideologi revoluționari. Definițiile realității au capacitatea de a se auto-realiza. În istorie, teoriile pot fi *realizate*, chiar și teoriile care păreau foarte confuze sau chiar absurde atunci cînd au fost concepute de inventatorii lor. Exemplul lui Karl Marx, căzut în meditație în biblioteca de la *British Museum* a devenit proverbial în privința acestei posibilități istorice. Prin urmare, schimbările sociale trebuie să fie întotdeauna înțelese ca fiind într-o relație dialectică cu „istoria ideilor". Atît accepția „idealistă" cît și cea „materialistă" a acestei relații neglijează aspectul său dialectic, distorsionînd astfel istoria. Aceeași dialectică predomină și în transformările generale ale universurilor simbolice pe care le-am examinat. Ceea ce rămîne esențial din punct de vedere sociologic este recunoașterea faptului că toate universurile simbolice și toate legitimările sînt produse umane; existența lor are ca bază viețile unor indivizi concreți și nu are un statut empiric în afara acestor vieți.

III

SOCIETATEA CA REALITATE SUBIECTIVĂ

1. INTERIORIZAREA REALITĂŢII

a. Socializarea primară

Deoarece societatea există ca realitate obiectivă şi subiectivă deopotrivă, înţelegerea sa teoretică corectă presupune examinarea ambelor aspecte. Aşa cum am mai spus, aceste aspecte îşi primesc recunoaşterea cuvenită dacă societatea este înţeleasă ca fiind un proces dialectic aflat în continuă mişcare, compus din trei etape – exteriorizarea, obiectivarea şi interiorizarea. Din punctul de vedere al fenomenului societal, aceste etape *nu* trebuie gîndite ca apărînd neapărat într-o succesiune temporală. Mai curînd, societatea şi fiecare parte a ei sînt caracterizate simultan prin aceste etape, astfel încît orice analiză prin prisma uneia singure sau a două dintre ele ar fi incompletă. Acelaşi lucru este valabil şi în ceea ce-l priveşte pe oricare membru individual al societăţii, care exteriorizează propria sa fiinţă în lumea socială şi, în acelaşi timp, o interiorizează ca realitate obiectivă. Cu alte cuvinte, a fi în societate înseamnă totodată a participa la dialectica sa.

Individul, însă, nu se naşte ca membru al societăţii. El se naşte cu o predispoziţie pentru sociabilitate şi abia apoi devine membru al societăţii. Prin urmare, în viaţa oricărui individ *există* o succesiune temporală, în cursul căreia el este antrenat să participe la dialectica societăţii. Punctul de plecare al acestui proces este interiorizarea: perceperea sau interpretarea imediată a unui eveniment obiectiv ca exprimînd un sens, un înţeles, deci ca o manifestare a proceselor subiective ale altuia

care, prin aceasta, devin pline de sens pentru mine ca individ. Aceasta nu înseamnă că eu îl înţeleg corect pe celălalt. De fapt, pot să-l înţeleg greşit: el rîde într-un acces de isterie, dar eu îi interpretez rîsul ca exprimînd simplă veselie. Cu toate acestea, subiectivitatea lui îmi este obiectiv accesibilă şi mi se pare plină de sens, indiferent dacă între procesul meu subiectiv şi al lui există sau nu concordanţă. Un deplin acord între cele două înţelesuri subiective şi recunoaşterea mutuală a acestei concordanţe presupun existenţa unei semnificaţii, aşa cum am mai discutat. Interiorizarea, însă, în sensul general utilizat aici, stă la baza atît a semnificaţiei cît şi a formelor sale mai complexe. Mai exact, interiorizarea, în acest sens general, constituie temeiul, mai întîi, al înţelegerii semenilor cuiva şi, în al doilea rînd, al perceperii lumii ca realitate socială şi cu înţeles.[1]

Această percepere nu rezultă de fapt din crearea autonomă a unor înţelesuri de către indivizi izolaţi, ci începe cu „luarea în primire" de către individ a lumii în care alţii deja trăiesc. Într-un anumit sens, „luarea în primire" este ea însăşi, de fapt, un proces originar pentru orice fiinţă umană, iar lumea, odată „luată în primire", *poate* fi modificată creator sau (mai puţin probabil) chiar re-creată. Oricum, prin forma complexă a interiorizării, eu „înţeleg" nu numai procesele subiective momentane ale celuilalt, dar „înţeleg" şi lumea în care el trăieşte, precum şi faptul că aceasta devine propria mea lume. Faptul presupune că el şi eu avem în comun timpul într-un mod mai mult decît efemer şi o perspectivă mai cuprinzătoare, ceea ce corelează secvenţele unor situaţii trăite intersubiectiv. Acum nu numai că putem înţelege definiţiile pe care unul sau celălalt le dăm unor situaţii comune, dar le şi definim reciproc. Între noi se stabileşte o legătură dată de motivaţii, care se extinde şi în viitor. Şi, ceea ce este şi mai important, între noi apare o identificare mutuală continuă. Nu numai că trăim în aceeaşi lume, dar şi participăm reciproc unul la existenţa celuilalt.

Doar după ce a atins acest grad de interiorizare individul devine membru al societăţii. Procesul ontogenic prin care acest

lucru se realizează este socializarea, care poate fi deci definită ca o introducere, cuprinzătoare şi logică, a unui individ în lumea obiectivă a unei societăţi sau a unui sector al acesteia. Socializarea primară este cea dintîi socializare, pe care individul o suferă în copilărie şi pe parcursul căreia el devine membru al societăţii. Socializarea secundară constă în orice proces ulterior care îl face pe individul deja socializat primar să pătrundă în noi sectoare ale lumii obiective din societatea lui. Putem trece deocamdată peste problema particulară a asimilării cunoaşterii despre lumea obiectivă a altor societăţi decît cea ai căror membri am devenit pentru prima dată, precum şi peste procesul de interiorizare a unei asemenea lumi ca realitate – proces care manifestă, cel puţin la suprafaţă, anumite asemănări atît cu socializarea primară cît şi cu cea secundară, cu toate că nu este identică structural cu nici una.[2]

De aici decurge, evident, că socializarea primară este de regulă cea mai importantă pentru individ şi că structura fundamentală a oricărei socializări secundare trebuie să se asemene cu aceea a socializării primare. Fiecare individ se naşte într-o societate cu o structură socială obiectivă, în care întîlneşte diferiţi indivizi care vor juca roluri importante în socializarea lui şi vor răspunde de aceasta, pe care îi vom numi *„alţi semnificativi"*.[3] Aceşti alţi semnificativi îi sînt impuşi. Definiţiile pe care aceştia le dau situaţiei lui îi sînt făcute cunoscute şi impuse ca realitate obiectivă. El se naşte astfel nu numai într-o structură socială obiectivă, ci şi într-o lume socială obiectivă. Ceilalţii semnificativi care îi mijlocesc intrarea în această lume o modifică în chiar cursul medierii. Ei selectează aspecte ale acesteia în concordanţă cu propria lor poziţie în structura socială şi în virtutea idiosincraziilor lor înrădăcinate, individuale şi biografice. Lumea socială ajunge la individ „filtrată" prin această dublă selectivitate. Astfel, un copil din clasa de jos nu numai că îşi însuşeşte o perspectivă de clasă inferioară asupra lumii sociale, dar o asimilează cu coloratura idiosincrazică dată de părinţi (sau de alte persoane care se îngrijesc de socializarea sa primară). Aceeaşi perspectivă de clasă inferioară poate provoca un sentiment de

neputință, de resemnare, un resentiment amar sau o stare acută de revoltă. Drept consecință, copilul dintr-o clasă inferioară nu numai că va trăi într-o lume foarte diferită de cea a unui copil dintr-o clasă superioară, dar poate face aceasta într-un fel diferit chiar și de al copilului vecin cu el din clasa inferioară.[4]

Nu mai este nevoie să spunem că socializarea primară implică ceva mai mult decît învățarea pur cognitivă. Ea are loc în împrejurări care sînt pline de o mare încărcătură emoțională. Într-adevăr, există motive serioase să credem că fără o astfel de legătură emoțională cu ceilalți semnificativi procesul de învățare ar fi greu de înfăptuit, dacă nu chiar imposibil.[5] Copilul se identifică cu ceilalți semnificativi pe multe căi emoționale. Oricare ar fi acestea, interiorizarea se produce numai odată cu identificarea. Copilul își asumă rolurile și atitudinile altor semnificativi, adică le interiorizează și și le însușește ca și cum ar fi ale sale. Iar prin această identificare cu ceilalți semnificativi copilul devine capabil să se identifice pe el însuși, să dobîndească o identitate coerentă și plauzibilă subiectiv. Cu alte cuvinte, sinele este o realitate reflectată, care oglindește mai întîi atitudinile asumate față de el de alți semnificativi[6]; individul devine ceea ce este după cum se comportă față de el ceilalți semnificativi. Acesta nu este un proces unilateral, mecanic. El implică o dialectică între identificarea de către alții și auto-identificare, între identitatea atribuită obiectiv și cea însușită subiectiv. Dialectica, prezentă în orice moment în care individul *se identifică cu* ceilalți semnificativi este, de fapt, particularizarea în viața individuală a dialecticii generale a societății, pe care am mai discutat-o.

Cu toate că detaliile acestei dialectici sînt de mare importanță pentru psihologia socială, expunerea lor și desprinderea implicațiilor pe care acestea le au asupra teoriilor socio-psihologice, ar depăși scopurile noastre prezente.[7] Ceea ce este foarte important pentru considerațiile noastre este faptul că individul nu numai că își asumă rolurile și atitudinile altora, dar în cursul aceluiași proces își asumă și lumea acestora. Într-adevăr, identitatea este definită obiectiv ca instalarea într-o anumită lume și poate fi însușită subiectiv doar

împreună cu această lume. Altfel spus, orice identificare are loc între anumite limite care cuprind o lume socială specifică. Copilul învaţă că *este* ce este după cum este numit. Orice nume implică o terminologie a numelor, care, la rîndul ei, implică o anumită localizare socială.[8] A căpăta o identitate înseamnă a-ţi fi stabilit un anumit loc în lume. Aşa cum această identitate este însuşită subiectiv de copil („*Mă numesc* John Smith, deci *sînt* John Smith") tot aşa este însuşită şi lumea spre care indică această identitate. Însuşirea subiectivă a identităţii şi însuşirea subiectivă a lumii sociale sînt doar aspecte diferite ale *aceluiaşi* proces de interiorizare, mijlocit de *aceiaşi* alţi semnificativi.

Socializarea primară creează în conştiinţa copilului o retragere progresivă din rolurile şi atitudinile impuse de „alţii" şi asumarea unor roluri şi atitudini *generale*. De exemplu, în cursul interiorizării normelor apare o trecere treptată de la „Mama este supărată pe mine *acum*" la „Mama se supără pe mine *oricînd* răstorn farfuria". Pe măsură ce alţi semnificativi (tata, bunica, sora mai mare) o susţin pe mama în atitudinea ei negativă împotriva răsturnării farfuriei, generalitatea normei se extinde subiectiv. Etapa decisivă este atinsă cînd copilul recunoaşte că *oricine* este împotriva răsturnării farfuriei, iar norma este generalizată la „*Nimeni* nu trebuie să-şi răstoarne farfuria" – prin „nimeni" înţelegîndu-se şi pe el ca făcînd parte dintr-o generalitate care include, în principiu, *întreaga* societate, în măsura în care aceasta este semnificativă pentru copil. Această retragere din rolurile şi atitudinile unor alţi semnificativi concreţi se numeşte *(celăl)altul generalizat*.[9] Formarea sa în conştiinţă presupune că individul se identifică acum nu numai cu alţi concreţi, ci şi cu generalitatea altora, deci cu societatea. Propria sa auto-identificare capătă stabilitate şi continuitate doar în virtutea acestei identificări generalizate. El are acum nu numai o identitate *faţă de* cutare sau cutare alt semnificativ, ci şi o identitate *în general*, care este percepută subiectiv ca rămînînd aceeaşi indiferent ce alţi – semnificativi sau nu – întîlneşte. Această nouă identitate coerentă cuprinde în ea, printre multe altele, toate rolurile şi

atitudinile interiorizate – printre care şi auto-identificarea cu cel care „nu răstoarnă farfurii".

Formarea în conştiinţă a unui „altul generalizat" marchează o etapă decisivă în socializare. Ea implică interiorizarea societăţii ca atare şi a realităţii obiective stabilită în aceasta şi, în acelaşi timp, întemeierea subiectivă a unei identităţi coerente şi continue. Societatea, identitatea *şi* realitatea sînt acum cristalizate subiectiv într-un proces unic, de interiorizare. Această cristalizare decurge în paralel cu interiorizarea limbajului. Într-adevăr, pentru motive care reies clar din observaţiile anterioare despre limbaj, limbajul constituie atît conţinutul cel mai important, cît şi instrumentul cel mai important al socializării.

După ce (celăl)altul generalizat s-a cristalizat în conştiinţă, se stabileşte o relaţionare simetrică, cu dublu sens, între realitatea obiectivă şi cea subiectivă. Ceea ce este real „în afară" corespunde cu ceea ce este real „înăuntru". Realitatea obiectivă poate fi uşor „tradusă" în realitate subiectivă, şi reciproc. Se înţelege că limbajul constituie vehiculul principal al acestui proces continuu de traducere, în ambele direcţii. Ar trebui totuşi să notăm că simetria dintre realitatea obiectivă şi cea subiectivă nu poate fi completă. Aceste două realităţi îşi corespund una alteia, dar nu sînt cu totul similare. Întotdeauna există mai multă realitate obiectivă „disponibilă" decît se poate interioriza de fapt în orice conştiinţă individuală, pur şi simplu deoarece conţinutul socializării este determinat de distribuirea socială a cunoaşterii. Nici un individ nu poate interioriza totalitatea a ceea ce se obiectivează ca realitate în societatea lui, nici chiar dacă societatea şi lumea sa sînt relativ simple. Pe de altă parte, întotdeauna există elemente ale realităţii subiective care nu-şi au originea în socializare, cum ar fi conştiinţa propriului corp, dobîndită înainte de, sau în afară de orice percepere învăţată social. Biografia subiectivă nu este pe de-a-ntregul socială. Individul se percepe pe sine ca aflîndu-se simultan *şi* înăuntrul *şi* în afara societăţii.[10] Aceasta înseamnă că simetria dintre realitatea obiectivă şi cea subiectivă nu este niciodată o stare de lucruri statică, dată o dată

pentru totdeauna. Ea trebuie permanent produsă şi reprodusă *in actu*. Cu alte cuvinte, relaţia dintre individ şi lumea obiectivă social este un act continuu de echilibrare. Rădăcinile antropologice ale acestui fapt sînt, desigur, aceleaşi ca şi cele discutate în legătură cu poziţia deosebită a omului în lumea animală.

În socializarea primară nu există o *problemă* a identificării. Nu există posibilitatea *alegerii* unor alţi semnificativi. Societatea îi pune în faţă candidatului la socializare o serie predefinită de alţi semnificativi, pe care el trebuie să-i accepte ca atare, fără a avea posibilitatea să opteze pentru altă combinaţie. *Hic Rhodus, hic salta*. Trebuie să te descurci cu părinţii pe care ţi i-a hărăzit soarta. Acest dezavantaj, această nedreptate, inerentă situaţiei de a fi copil, are consecinţa evidentă că, deşi copilul nu este chiar pasiv în procesul socializării sale, adulţii sînt aceia care stabilesc regulile jocului. Copilul poate juca acest joc fie cu entuziasm, fie opunînd o rezistenţă ursuză. Dar, vai, alt joc nu există prin preajmă. Acest lucru are o consecinţă importantă. Deoarece copilul nu are de ales în privinţa celorlalţi semnificativi, identificarea sa cu ei este aproape automată. Din acelaşi motiv, interiorizarea de către el a realităţii speciale a acestora este aproape inevitabilă. Copilul nu va interioriza lumea acestor alţi semnificativi ca o lume aleasă dintre mai multe lumi posibile. El o interiorizează ca fiind *lumea*, singura lume existentă şi imaginabilă, lumea *tout court*. Tocmai pentru acest motiv lumea interiorizată în socializarea primară este cu mult mai ferm sădită în conştiinţă decît lumile interiorizate mai tîrziu, în cursul socializării secundare. Oricît de mult ar fi slăbit simţămîntul iniţial de inevitabilitate în demitizările ulterioare, rememorarea unei certitudini care nu se va mai repeta vreodată – certitudinea primei întîlniri cu realitatea – este legată încă de prima lume, cea a copilăriei. Socializarea primară îndeplineşte aşadar ceea ce poate fi privit (retrospectiv, desigur) drept cel mai important şi sigur şiretlic pe care societatea îl foloseşte în raport cu individul – şi anume de a face să apară ca necesitate ceea ce de fapt nu este decît un mănunchi de întîmplări şi, astfel, de a

transforma accidentul naşterii sale într-un eveniment semnificativ.

Conţinutul specific care este interiorizat în socializarea primară variază, desigur, de la o societate la alta. Unele aspecte ale sale pot fi întîlnite pretutindeni. Mai presus de toate trebuie interiorizat limbajul. Odată cu limbajul, şi prin mijlocirea sa, sînt interiorizate, ca fiind definite instituţional, diferite scheme motivaţionale şi interpretative – dorinţa de a acţiona ca un băiat curajos, de exemplu, sau presupunerea că băieţii sînt în mod natural împărţiţi în curajoşi şi laşi. Aceste scheme oferă copilului programe instituţionalizate pentru viaţa cotidiană, unele direct şi imediat aplicabile lui însuşi, altele anticipînd comportarea definită social pentru etapele biografice ulterioare – curajul care îi va permite să depăşească o zi presărată cu încercări ale voinţei, la care îl supun camarazii săi sau alţii, sau curajul care i se va pretinde mai tîrziu, cînd va fi instruit ca soldat, să zicem, sau cînd ajunge la clipa morţii. Aceste programe, atît cele imediat aplicabile cît şi cele anticipatorii, deosebesc identitatea unui individ de a celorlalţi – cum ar fi a fetelor, a băieţilor sclavi sau a băieţilor din alt clan. În sfîrşit, există şi o interiorizare a unor rudimente ale aparatului legitimator; copilul învaţă „de ce" programele sînt aşa cum sînt. Trebuie să fii curajos pentru că doreşti să devii un adevărat bărbat; trebuie să treci prin anumite ritualuri pentru că altminteri se supără zeii; trebuie să fii credincios şefului tribului pentru că numai astfel zeii te vor ajuta în momente de pericol; etc.

Prin urmare, prima lume a individului se construieşte în cursul socializării primare. Calitatea specifică acesteia, de fermitate, trebuie explicată, cel puţin în parte, prin inevitabilitatea relaţiei dintre individ şi primii săi alţi semnificativi. Lumea copilăriei, sub aspectul realităţii sale luminoase, poate conduce la încredere nu numai faţă de persoanele întruchipate de ceilalţi semnificativi, ci şi în definiţiile pe care aceştia le dau situaţiilor. Lumea copilăriei este cu totul şi neîndoielnic reală.[11] Este probabil că nici nu s-ar putea altfel în această etapă a dezvoltării conştiinţei. Individul îşi poate permite abia

mai tîrziu luxul cîtorva îndoieli. Şi este probabil ca această necesitate de protorealism în perceperea lumii să-şi aibă o origine atît filogenetic, cît şi ontogenetic.[12] În orice caz, lumea copilăriei este astfel constituită încît să inculce individului o structură nomică în care el poate să aibă încredere că „totul este în regulă" – ca să citäm exclamaţia, poate cea mai frecventă, a mamelor în faţa copilului care plînge. Descoperirea pe care copilul o face mai tîrziu, că unele lucruri nu prea sînt „în regulă", poate fi mai mult sau mai puţin şocantă, în funcţie de circumstanţele biografice, dar lumea copilăriei este capabilă în orice caz să-şi păstreze, retrospectiv, realitatea sa distinctă. Oricît te îndepărtezi de ea în viaţa de mai tîrziu, în zone în care nu te simţi deloc acasă, ea rămîne „lumea de acasă".

Socializarea primară cuprinde secvenţe de învăţare care sînt definite social. La vîrsta *A* copilul trebuie să înveţe faptul *X*, la vîrsta *B* trebuie să înveţe faptul *Y* ş.a.m.d. Orice asemenea program reclamă o anumită recunoaştere socială a creşterii şi diferenţierii biologice. Orice program, din orice societate, trebuie să recunoască deci că nu-i poţi cere unui copil de un an să înveţe ceea ce poate învăţa unul de trei ani. De asemenea, majoritatea programelor pot defini diferenţiat problemele pentru băieţi şi fete. Desigur că o astfel de recunoaştere minimală este impusă societăţii de factorii biologici. În afară de aceştia, în definirea etapelor secvenţei de învăţare există însă şi o mare variabilitate socio-istorică. Ceea ce într-o societate este încă definit drept copilărie poate fi definit în alta ca vîrstă adultă. La fel, implicaţiile sociale ale copilăriei pot diferi mult de la o societate la alta – de exemplu în funcţie de calităţile emoţionale, responsabilitatea morală sau abilitatea intelectuală. Civilizaţia occidentală contemporană a tins (cel puţin pînă la revoluţia freudiană) să-i considere pe copii ca fiind în mod natural „inocenţi" şi „dulci"; pe cînd alte societăţi îi consideră „prin natura lor păcătoşi şi murdari", deosebiţi de adulţi doar în ceea ce priveşte puterea lor fizică şi de înţelegere mai reduse. Au existat variaţii asemănătoare şi în funcţie de gradul de maturizare a copiilor în ce priveşte activitatea sexuală, răspunderea pentru acte criminale, inspiraţia divină şi

altele. Astfel de variaţii în definirea copilăriei şi a etapelor sale sînt, firește, de natură să influenţeze programul de învăţare.[13]

Caracterul socializării primare este de asemenea influenţat de cerinţele impuse de mărimea şi structura stocului de cunoştinţe care trebuie să fie transmise. Anumite legitimări pot necesita, pentru a fi înţelese, o mai mare complexitate lingvistică decît altele. Putem bănui, de exemplu, că un copil va avea nevoie de mai puţine cuvinte ca să înţeleagă că nu trebuie să se masturbeze pentru că astfel îl poate supăra pe îngerul său păzitor, decît să înţeleagă raţionamentul cum că masturbarea i-ar putea afecta adaptarea, în viitor, la viaţa sexuală normală. Cerinţele ordinii instituţionale generale pot influenţa încă şi mai mult socializarea primară. Anumite îndemînări sînt mai solicitate la o anumită vîrstă într-o societate decît în alta, şi uneori apar diferenţe chiar între sectoare diferite ale unei aceleiaşi societăţi. Vîrsta la care, într-o anumită societate, se consideră potrivit ca un copil să poată conduce un automobil poate să fie considerată în alta ca potrivită pentru a ucide primul duşman. Un copil dintr-o clasă superioară poate învăţa „faptele vieţii" la o vîrstă la care un copil dintr-o clasă inferioară stăpîneşte deja rudimentele tehnicii avortului. Sau, un copil din clasa superioară poate trăi activ primele sale sentimente patriotice la aceeaşi vîrstă la care contemporanul său dintr-o clasă inferioară are primele experienţe de ură faţă de poliţie şi rolul acesteia în păstrarea ordinii sociale.

Socializarea primară ia sfîrşit după ce în conştiinţa individului s-a statornicit conceptul de celălalt generalizat (şi tot ce decurge din acesta). În acest moment, el este un membru efectiv al societăţii şi se află în posesia sinelui şi a lumii. Această interiorizare a societăţii, a identităţii şi a realităţii nu este însă dată o dată pentru totdeauna. Socializarea nu este niciodată completă şi nu se termină niciodată. Aceasta ne aduce în faţă încă două probleme: mai întîi, cum este conservată în conştiinţă realitatea interiorizată în socializarea primară şi, în al doilea rînd, cum au loc alte interiorizări, suplimentare – sau socializările secundare – în biografia ulterioară a individului. Vom aborda aceste probleme în ordine inversă.

b. Socializarea secundară

Ne-am putea imagina o societate în care nu mai are loc nici un fel de socializare ulterioară socializării primare. O asemenea societate ar dispune, firește, de un foarte redus stoc de cunoștințe. Întreaga cunoaștere ar fi în general relevantă, dar indivizi diferiți se vor deosebi între ei doar prin perspectiva pe care o au asupra ei. Această ipoteză este utilă într-un caz limită, dar de fapt nu se cunoaște nici o societate în care să nu existe *o oarecare* diviziune a muncii și, ca urmare, *o oarecare* distribuție socială a cunoașterii; și, în acest caz, socializarea secundară devine necesară.

Socializarea secundară constă în interiorizarea unor „sublumi" instituționale sau bazate pe instituții. Întinderea și caracterul său sînt prin urmare determinate de complexitatea diviziunii muncii și de distribuirea socială concomitentă a cunoașterii. Desigur că și cunoașterea general relevantă poate fi distribuită social – de exemplu sub forma unor „versiuni" bazate pe clasa socială – dar ceea ce avem în vedere aici este distribuția socială a „cunoașterii speciale" – a cunoașterii care ia naștere ca rezultat al diviziunii muncii și ai cărei cărăuși, „propagatori", sînt definiți instituțional. Trecînd deocamdată peste alte dimensiuni ale sale, putem spune că socializarea secundară înseamnă însușirea unei cunoașteri specifice la rol, rolurile fiind definite direct sau indirect prin diviziunea muncii. O asemenea definiție îngustă este oarecum justificată, dar ea nu spune desigur totul. Socializarea secundară necesită însușirea unor vocabulare specifice la rol, ceea ce înseamnă, pe de o parte, interiorizarea domeniilor semantice care structurează interpretările și conduitele de rutină, obișnuite, dintr-o zonă instituțională. În același timp, sînt însușite și „înțelegerile tacite", evaluările și nuanțele afective ale acestor domenii semantice. „Sublumile" interiorizate în cursul socializării secundare sînt în general realități parțiale, spre deosebire de „lumile de bază" însușite în socializarea primară. Cu toate acestea, și ele sînt mai mult sau mai puțin realități

bine închegate, caracterizate prin componente normative, afective şi cognitive.

Mai mult, şi ele necesită cel puţin rudimentele unui aparat legitimator, deseori însoţit de simboluri rituale sau materiale. De exemplu, poate apărea o diferenţiere între infanterişti şi cavalerişti. Aceştia din urmă au nevoie de o instruire specială, care poate să cuprindă mai mult decît îndemînările pur fizice necesare pentru manevrarea cailor militari. Limbajul cavaleriştilor va deveni destul de diferit de cel al infanteriştilor. Se va constitui o terminologie referitoare la cai, la calităţile şi obiceiurile acestora şi la situaţiile care se ivesc în viaţa de cavalerist, terminologie cu totul irelevantă pentru infanterist. Cavaleristul va recurge de asemenea la un limbaj diferit şi într-un sens mai practic. Un infanterist supărat înjură referindu-se la picioarele sale suferinde, în timp ce un cavalerist se poate referi la năravurile calului său. Cu alte cuvinte, pe fondul instrumental al limbajului cavaleriei se clădeşte un corp de imagini şi alegorii. Limbajul specific la rol este interiorizat *in toto* de individ pe măsură ce el este antrenat pentru lupta călare. El devine cavalerist nu numai însuşindu-şi îndemînările cerute, ci şi devenind capabil să înţeleagă şi să folosească acest limbaj. El poate apoi comunica cu camarazii cavalerişti prin aluzii bogate în înţelesuri pentru aceştia, dar destul de obscure pentru infanterişti. Nu mai trebuie să spunem că acest proces de interiorizare atrage după sine identificarea cu rolul şi cu normele acestuia: „Eu sînt cavalerist", „Un cavalerist nu-l lasă niciodată pe duşman să-i vadă coada calului", „Nu lăsa niciodată o femeie să uite cum se simt pintenii", „Iute în război, iute de mînă la poker" etc. La nevoie, acest corpus de semnificaţii va fi susţinut de legitimări, cuprinzînd de la simple maxime, ca cele de mai sus, la construcţii mitologice elaborate. În sfîrşit, pot apărea felurite ceremonii şi obiecte fizice reprezentative – cum ar fi sărbătorirea anuală a zilei zeului-cal, la care se mănîncă din şa, iar călăreţii recruţi primesc fetişuri din păr de coadă de cal, pe care urmează să le poarte la gît.

Caracterul unei astfel de socializări secundare depinde de statutul corpusului de cunoştinţe respectiv, în cadrul universului simbolic ca întreg. Pentru a învăţa cum să faci un cal să tragă o căruţă cu gunoi sau să lupte într-o bătălie este nevoie de un antrenament diferit. Dar o societate care îşi limitează utilizarea cailor la tractarea căruţelor cu gunoi este improbabil să înfrumuseţeze această activitate cu ritualuri sau fetişuri minuţioase, iar personalul căruia i se repartizează această sarcină este improbabil să se identifice cu acest rol în mod profund; legitimările, atîtea cîte sînt, au doar un caracter compensator. Prin urmare, în reprezentările implicate în socializarea secundară poate fi găsită o foarte mare variabilitate socio-istorică. În majoritatea societăţilor, însă, trecerea de la socializarea primară la cea secundară este însoţită de anumite ritualuri.[14]

Procesele formale ale socializării secundare sînt determinate de problema sa fundamentală: aceasta presupune întotdeauna existenţa unui proces anterior de socializare primară – deci, ea trebuie să lucreze cu un sine deja format şi cu o lume deja interiorizată. Ea nu poate construi realitatea subiectivă *ex nihilo*. Aceasta este cu adevărat o problemă, deoarece realitatea deja interiorizată are tendinţa să se păstreze, să persiste. Orice conţinuturi noi ce urmează să fie interiorizate trebuie să fie suprapuse oarecum peste realitatea deja prezentă. Apare deci o problemă de consecvenţă între interiorizările iniţiale şi cele noi. De la caz la caz, problema poate fi rezolvată mai greu sau mai uşor. După ce individul cavalerist a învăţat că şi curăţenia este o virtute pentru propria sa persoană, nu este greu să transfere aceeaşi virtute şi asupra calului său. Dar, o dată ce un copil a învăţat în copilărie că unele înjurături obscene sînt reprobabile, după ce intră în cavalerie trebuie să i se explice că ele sînt acum *indispensabile*. Introducerea şi păstrarea consecvenţei cere ca socializarea secundară să dispună de anumite proceduri conceptuale care să integreze diferite corpusuri de cunoştinţe.

În socializarea secundară, limitările biologice devin din ce în ce mai importante pentru secvenţele de învăţare, care ajung

acum să fie stabilite în funcţie de proprietăţile intrinseci ale cunoaşterii care trebuie asimilată, adică în funcţie de structura fundamentală a acestei cunoaşteri. De exemplu, pentru a învăţa anumite tehnici de vînătoare, mai întîi trebuie să înveţi cum să te caţări pe un munte, sau, pentru a învăţa cum se fac socotelile, trebuie mai întîi să-ţi însuşeşti aritmetica. Secvenţele învăţării pot fi, de asemenea, aranjate în funcţie de interesele legitime ale persoanelor care administrează corpusul de cunoştinţe. De exemplu, se poate stabili regula că înainte de a învăţa să prezici evenimentele urmărind zborul păsărilor, trebuie să înveţi să prezici evenimentele examinînd mărunţaiele animalelor sacrificate; sau că mai înainte de a putea fi admis într-o şcoală de îmbălsămare a morţilor trebuie să ai o diplomă de liceu; sau că mai înainte de a putea fi angajat într-un serviciu public irlandez trebuie să treci un examen de gaelică, un dialect al limbii celte. Astfel de reguli sînt exterioare cunoaşterii necesare în practică pentru înfăptuirea rolurilor de prezicător, îmbălsămător sau funcţionar public irlandez. Ele sînt stabilite instituţional pentru a întări prestigiul rolurilor respective sau pentru a fi în concordanţă cu alte interese ideologice. O educaţie elementară poate fi la fel de suficientă pentru a trece uşor printr-o şcoală de îmbălsămător, iar un funcţionar public irlandez îşi poate îndeplini foarte bine sarcinile în limba engleză. Se poate chiar întîmpla ca secvenţele de învăţare astfel aranjate să fie nefuncţionale la nivel pragmatic. De exemplu, se poate stipula că, pentru a ajunge un profesionist în cercetarea sociologică, ai nevoie de o pregătire prealabilă de „cultură generală" într-un colegiu, deşi activităţile curente, de teren, ale sociologilor ar putea fi mai eficient îndeplinite dacă nu ar fi împovărate cu o „cultură" de acest fel.

În timp ce socializarea primară nu poate avea loc fără identificarea, marcată emoţional, a copilului cu ceilalţii săi semnificativi, cea mai mare parte a socializării secundare se poate lipsi de acest gen de identificare şi decurge eficient chiar şi numai prin identificarea reciprocă prezentă în comunicarea dintre fiinţele umane. Mai direct spus, este normal să-ţi iubeşti mama, dar nu neapărat şi profesorul. Atunci cînd se urmăreşte

transformarea radicală a realității subiective a individului, socializarea în viața adultă a acestuia începe, de obicei, cu asumarea unei afectivități rămase din copilărie. Aceasta ridică probleme specifice, pe care le vom analiza ceva mai jos.

În socializarea primară, copilul nu-i percepe pe ceilalți săi semnificativi ca fiind funcționari instituționali, ci pur și simplu ca intermediari între el și realitate. El interiorizează lumea părinților ca *fiind lumea* și nu ca o lume care aparține unui context instituțional specific. Unele dintre crizele care apar după socializarea primară sînt, într-adevăr, cauzate de recunoașterea faptului că lumea părinților *nu este* singura lume existentă, ci că ea are o situație foarte specială, avînd poate și o conotație peiorativă. De exemplu, un copil mai vîrstnic își poate da seama că lumea reprezentată de părinții lui, una și aceeași lume pe care el o considerase pînă atunci ca fiind o realitate inevitabilă, este de fapt lumea unor sudiști de la sat, din clasa cea mai de jos și mai needucată. În socializarea secundară, contextul instituțional este de obicei însușit. Nu mai este nevoie să spunem că aceasta nu presupune o înțelegere prea sofisticată a tuturor implicațiilor contextului instituțional. Ca să rămînem la același exemplu, copilul sudist îl percepe pe profesorul său ca pe un funcționar instituțional, într-un mod în care nu-i percepuse niciodată pe părinții lui și înțelege rolul acestuia ca reprezentînd înțelesuri specific instituționale – cum ar fi cel al națiunii în raport cu religia, al lumii clasei de mijloc în raport cu ambianța de clasă inferioară de acasă sau al orașului în raport cu satul natal. Ca urmare, interacțiunea socială dintre profesori și elevi poate fi formalizată. Profesorii nu au nevoie să fie alți semnificativi, în nici un sens al termenului. Ei sînt funcționari instituționali, cu atribuția formală de a transmite anumite cunoștințe specifice. În socializarea secundară rolurile au un grad înalt de anonimat, adică ele pot fi ușor separate de indivizii care le joacă. Cunoașterea predată de un profesor poate fi la fel de bine predată și de altul. Orice funcționar din această categorie ar putea preda acest tip de cunoaștere. Ca indivizi, desigur că funcționarii se pot deosebi subiectiv între ei în variate feluri

(pot fi mai mult sau mai puțin simpatici, mai buni sau mai răi profesori de aritmetică ș.a.m.d.), dar, în principiu, ei sînt interschimbabili.

În socializarea secundară, acest formalism și anonimat sînt, desigur, corelate cu caracterul afectiv al relațiilor sociale. Consecința lor cea mai importantă constă, însă, în a conferi conținutului a ceea ce se învață în socializarea secundară o amprentă subiectivă mai redusă decît are conținutul socializării primare. Ca urmare, caracterul de realitate al cunoașterii interiorizate în socializarea secundară este mai ușor de trecut cu vederea (adică simțămîntul subiectiv că aceste interiorizări sînt reale este mai efemer). Pentru a dezintegra realitatea interiorizată masiv în copilăria timpurie este nevoie de șocuri biografice severe, în timp ce pentru a distruge realitățile interiorizate mai tîrziu e mult mai ușor. Dincolo de aceasta, realitatea interiorizărilor secundare este relativ ușor de dat deoparte. Vrînd-nevrînd, copilul trăiește în lumea definită de părinți, dar el poate evada cu bucurie din lumea aritmeticii de îndată ce iese din clasă.

Aceasta face posibil să desprindem o parte a sinelui și a realității sale concomitente ca fiind relevante doar pentru respectiva situație, specifică la rol. Individul stabilește atunci o distanță între sinele său total și realitatea sa, pe de o parte, și sinele parțial, specific la rol și realitatea sa, pe de altă parte.[15] Această realizare importantă devine posibilă abia după ce socializarea primară a avut loc. Mai direct spus, copilului îi este mai ușor să „se ascundă" de profesor decît de mamă. Și invers, putem spune că dezvoltarea acestei abilități de „a te ascunde" constituie un aspect important al procesului de creștere spre adolescență.

Caracterul de realitate al cunoașterii interiorizate se stabilește aproape automat în socializarea primară. În socializarea secundară el trebuie întărit prin tehnici pedagogice specifice, „clarificate", „aduse acasă" *(brought home)* individului. Sintagma este de altfel sugestivă: realitatea inițială a copilăriei este „acasă"; ea i se impune de la sine, inevitabil și, de fapt, în mod „natural". În comparație cu ea, toate realitățile ulterioare

sînt „artificiale". Astfel, profesorul încearcă să „aducă acasă" copilului conținuturile pe care le comunică prezentîndu-le ca însuflețite (adică făcîndu-le să pară la fel de vii ca și „lumea de acasă" a copilului), relevante (corelîndu-le cu structurile de relevanță deja prezente în „lumea de acasă") și interesante (făcînd astfel ca atenția copilului să se îndepărteze de obiectivele sale „naturale" și să se îndrepte spre cele „artificiale"). Astfel de „mașinațiuni" sînt necesare deoarece o realitate interiorizată deja există și, permanent, „se interpune în calea" unor noi interiorizări. Amploarea și caracterul exact al acestor tehnici pedagogice variază în funcție de motivațiile pe care individul le are pentru asimilarea unor noi cunoștințe.

Cu cît aceste tehnici fac mai plauzibilă subiectiv continuitatea dintre elementele originare și cele noi ale cunoașterii, cu atît mai ușor dobîndesc ele un caracter de realitate. O a doua limbă se învață pe temelia realității date de „limba maternă". Timp îndelungat elementele noului limbaj în curs de învățare sînt retraduse în limba originară a individului. Doar pe această cale noul limbaj poate să înceapă să capete realitate. Pe măsură ce această realitate ajunge să se fixeze, devine posibil, încet-încet, să se renunțe la traducere. Individul devine capabil să „gîndească *în*" noua limbă. Cu toate acestea, rareori se întîmplă ca limba învățată mai tîrziu în viață să atingă realitatea inevitabilă, auto-evidentă, a primei limbi învățate în copilărie. De aici decurge, firește, calitatea afectivă a „limbii materne". *Mutatis mutandis*, aceleași trăsături de a construi pe baza realității „de acasă", legătura cu aceasta pe durata învățării și apoi ruperea lentă a acestei legături, sînt caracteristice și altor secvențe de învățare din socializarea secundară.

Faptul că procesele de socializare secundară nu presupun un grad înalt de identificare, iar conținuturile acestora nu au calitatea inevitabilității, poate fi pragmatic util, deoarece ele permit utilizarea unor secvențe de învățare care sunt controlate rațional și emoțional. Deoarece, însă, conținuturile acestui tip de interiorizare au o realitate fragilă și nesigură subiectiv în comparație cu interiorizările din socializarea primară, pentru a produce identificarea și inevitabilitatea necesare, trebuie

elaborate, în unele cazuri, tehnici speciale. Necesitatea unor asemenea tehnici poate fi implicită, în funcție de procesul de învățare și aplicare a conținuturilor interiorizării, sau poate fi postulată din exterior, conform intereselor personalului care administrează procesul de socializare respectiv. De exemplu, un individ care dorește să devină un muzician desăvîrșit trebuie să se adîncească în subiectul studiului său într-o măsură incomparabil mai mare decît un individ care se pregătește să devină inginer. Educația pentru inginerie se poate înfăptui eficient prin procese formale, foarte raționale și lipsite de emoție. Educația muzicală implică, dimpotrivă, o mult mai mare identificare cu un maestru și o mult mai profundă concentrare în realitatea muzicală. Această deosebire provine din deosebirile intrinseci existente între cunoașterea inginerească și cea muzicală precum și din diferențele dintre mediile sociale în care aceste două corpusuri de cunoștințe sînt aplicate practic. La fel, un revoluționar de profesie are nevoie de un grad incomparabil mai înalt de identificare și de inevitabilitate decît un inginer. În acest caz, însă, necesitatea provine nu din proprietățile intrinseci ale cunoașterii înseși, care poate fi destul de simplă și firavă în acest context, ci din angajarea personală cerută unui revoluționar în funcție de interesele mișcării. Uneori, necesitatea unor asemenea tehnici de intensificare se poate datora atît unor factori intrinseci cît și unora extrinseci. Un exemplu ar putea fi oferit de socializarea personalului religios.

Tehnicile aplicate în astfel de cazuri sînt destinate să intensifice încărcătura afectivă a procesului de socializare. De obicei, ele implică instituționalizarea unui proces complicat de inițiere, un noviciat, în cursul căruia individul ajunge să se angajeze complet în realitatea care se află în curs de interiorizare. Atunci cînd procesul necesită transformarea efectivă a realității „de acasă" a individului, el reușește să reproducă cît se poate de fidel caracterul socializării primare, așa cum vom vedea mai jos. Dar chiar dacă o astfel de transformare lipsește, socializarea secundară accentuează componenta afectivă în măsura în care concentrarea sau angajarea în noua realitate

este definită instituțional ca necesară. Relaționarea individului cu personalul care socializează devine în mod corespunzător plină de „semnificație", adică personalul socializator dobîndește, *în raport cu* individul supus socializării, trăsăturile unor alți semnificativi. Individul se angajează apoi în mod total în noua realitate. El „se abandonează" muzicii, revoluției, credinței, nu doar parțial, ci cu ceea ce reprezintă subiectiv „întreaga lui ființă". Zelul cu care se sacrifică este, desigur, consecința ultimă a acestui gen de socializare.

O circumstanță importantă care ar putea impune necesitatea unei astfel de intensificări o oferă competiția dintre persoanele care definesc realitatea în diferite instituții. În cazul pregătirii ca revoluționar, problema intrinsecă constă în a socializa individul în cadrul unei contra-definiții a realității – adică împotriva definițiilor date de legitimatorii „oficiali" ai societății. O intensificare va trebui însă să apară și în socializarea muzicianului într-o societate care oferă o competiție strînsă în privința valorilor estetice ale comunității muzicale. De exemplu, se poate presupune că un muzician în formare din America de azi trebuie să se dedice muzicii cu o intensitate emoțională care nu ar fi fost necesară în Viena secolului XIX, tocmai pentru că în situația actuală există o puternică competiție, care subiectiv poate apărea sub forma unei lumi „materialiste" și cu o „cultură de masă", ca o lume a concurenței dure ca o „cursă de șoareci". La fel, într-o situație pluralistă educația religioasă impune necesitatea unor tehnici „artificiale" de accentuare a realității, care nu ar fi necesare într-o situație dominată de un monopol religios. Încă este „natural" și azi să poți deveni preot catolic la Roma într-un mod care nu este valabil în America. Ca urmare, seminariile teologice americane sînt nevoite să facă față unei „realități care alunecă" și, în același timp, să inventeze tehnici pentru a face aceeași realitate să „reziste". Nu este deci surprinzător că ele au recurs la expedientul facil de a-și trimite studenții cei mai promițători la Roma pentru o vreme.

Variații asemănătoare pot apărea însă și într-un context instituțional, în funcție de sarcinile atribuite diferitelor

categorii de personal. Astfel, nivelul obligațiilor militare cerut ofițerilor de carieră diferă mult de cel solicitat recruților în termen, fapt clar reflectat în procesul lor de instruire. La fel, directorii și funcționarii cu rang mai mic dintr-o instituție sau psihanalistul și lucrătorul social au obligații diferite față de realitatea instituțională. Un director trebuie să fie „integru politic" într-un fel care nu i se cere șefului biroului de dactilografie, iar pshihanalistul este supus unei „analize didactice" care îi este doar sugerată lucrătorului social. Prin urmare, în instituții complexe există sisteme foarte diferențiate de socializare secundară, adaptate sensibil la diferitele cerințe ale variatelor categorii de personal instituțional.[16]

Distribuirea instituționalizată a sarcinilor între socializarea primară și cea secundară variază concomitent cu distribuirea socială a cunoașterii. Atîta vreme cît aceasta este relativ simplă, o aceeași agenție instituțională poate trece de la socializarea primară la cea secundară și o poate aplica pe cea din urmă în măsură considerabilă. În cazuri de mare complexitate, trebuie dezvoltate agenții specializate în socializarea secundară, care să dispună de personal special pregătit în privința sarcinilor educative respective. Dacă un asemenea grad de specializare nu poate fi asigurat, pot apărea o serie de agenții de socializare care își vor combina sarcinile între ele. În acest din urmă caz, de exemplu, se poate stabili ca la o anumită vîrstă un băiat să fie transferat din cabana mamei sale în tabăra războinicilor, unde va fi instruit pentru a deveni cavalerist. Această necesitate nu atrage după sine implicarea totală a personalului educativ. Cavalerii mai vechi îi pot instrui pe cei tineri. Dezvoltarea sistemului educațional modern constituie fără îndoială cea mai bună ilustrare a modului în care socializarea secundară se poate petrece sub auspiciile unor agenții specializate. Declinul poziției familiei în raport cu socializarea secundară este prea bine cunoscut pentru a mai necesita detalierea sa aici.[17]

c. Conservarea şi transformarea realităţii subiective

Întrucît socializarea nu este niciodată completă, iar conţinuturile pe care ea le interiorizează ameninţă încontinuu realitatea lor subiectivă, pentru a păstra o anumită simetrie între realitatea obiectivă şi cea subiectivă orice societate viabilă trebuie să-şi elaboreze procedee de păstrare, de menţinere, de conservare a realităţii. Am discutat deja această problemă în legătură cu legitimarea. Aici ne vom concentra atenţia asupra apărării realităţii subiective, mai degrabă decît a celei obiective, adică a realităţii aşa cum este ea percepută, captată în conştiinţa individuală, şi nu a realităţii aşa cum este ea definită instituţional.

Socializarea primară interiorizează realitatea percepută ca inevitabilă. Această interiorizare poate fi socotită ca reuşită dacă sentimentul de inevitabilitate este prezent în cea mai mare parte a timpului, cel puţin în perioada în care individul este activ în lumea vieţii cotidiene. Dar, chiar şi atunci cînd lumea vieţii cotidiene îşi păstrează *in actu* realitatea sa compactă şi dată ca atare, ea este ameninţată de situaţiile limită ale experienţei umane care nu pot fi complet cuprinse în activitatea zilnică. Există mereu prezenţa obsedantă, a metamorfozelor, acelea rememorate în prezent şi acelea care sînt doar resimţite ca nişte posibilităţi sinistre. Mai există, de asemenea, definiţii concurente ale realităţii, mai direct ameninţătoare, care pot fi întîlnite în viaţa socială. Una este ca un soţ credincios familiei să viseze noaptea orgii despre care care nu poate vorbi şi cu totul alta să vezi astfel de visuri puse în aplicare într-o colonie de libertini din cartier. Visurile pot fi ţinute în carantină mai uşor în conştiinţă, ca un fel de „nonsens" de care poţi să te debarasezi uşor sau să le consideri simple aberaţii mentale regretate în tăcere; ele îşi păstrează caracterul de fantasmă *în raport cu* realitatea vieţii cotidiene. O acţiune reală asupra conştiinţei se impune cu mai multă tărie. De fapt, poate că această fantasmă trebuie distrusă înainte chiar de a avea de-a face cu ea în minte. În orice caz,

ea nu poate fi negată așa cum ai putea încerca să negi metamorfozele situațiilor limită.

Caracterul mai „artificial" al socializării secundare face ca realitatea subiectivă a interiorizărilor sale să devină încă și mai vulnerabilă față de definiții concurențiale ale realității, nu pentru că acestea nu ar fi luate ca bune sau pentru că ar fi percepute ca mai puțin reale în viața cotidiană, ci pentru că realitatea lor este mai puțin adînc înrădăcinată în conștiință și, prin urmare, mai susceptibilă de a fi înlăturată. De exemplu, atît prohibiția nudismului, care este legată de un simțămînt de pudoare și este interiorizată în cursul socializării primare, cît și canoanele îmbrăcării corecte în diferite ocazii sociale, care sînt dobîndite ca interiorizări secundare, sînt luate ca atare în viața cotidiană. Atîta timp cît ele nu sînt puse la îndoială din punct de vedere social, nici una nu ridică probleme individului. Pentru a se cristaliza ca o amenințare la adresa realității date și a rutinelor sale, provocarea trebuie să fie însă mai puternică în primul caz decît în cel din urmă. O schimbare relativ minoră a definiției realității ar fi suficientă unui individ ca să considere că e acceptabil să meargă la birou fără cravată. Ar fi nevoie de o modificare cu mult mai drastică ca să-l convingi să meargă acolo, în mod firesc, fără nici un fel de haine pe el. Cea dintîi schimbare poate fi mediată social doar printr-o schimbare a serviciului – să zicem, dintr-un campus universitar la o îndeletnicire la țară. Cea din urmă ar avea însă nevoie de o revoluție în mediul individului; ea ar putea fi percepută ca o transformare profundă, probabil după o acerbă rezistență inițială.

Realitatea interiorizărilor secundare este mai puțin amenințată de situațiile limită, deoarece ea nu prezintă de obicei importanță pentru acestea. Tot ce se poate întîmpla este ca o asemenea realitate să fie percepută ca banală tocmai pentru irelevanța sa în situații limită. Se poate spune, de exemplu, că iminența morții amenință profund realitatea auto-identificărilor unui om ca ființă morală sau ca creștin. Într-o situație asemănătoare, auto-identificarea unui individ ca șef adjunct la raionul de galanterie feminină al unui magazin universal nu

este atît amenințată, cît banalizată. Din contra, se poate spune că păstrarea interiorizărilor primare în fața unor situații limită constituie un test al realității lor subiective. Un astfel de test ar fi destul de irelevant dacă ar fi aplicat celor mai multe socializări secundare. Are sens să mori în calitate de om, dar nu are sens să mori în calitate de șef adjunct al unui raion de galanterie. Oriunde există o așteptare socială ca interiorizările secundare să aibă un asemenea grad de persistență la realitate, cînd sînt puse în fața unor situații limită, trebuie intensificate și întărite procedurile de socializare necesare, în modul discutat mai înainte. Ca ilustrație pot fi citate din nou procesele de socializare secundară religioasă și militară.

Este important în acest punct să facem o distincție între două tipuri de conservare a realității – conservarea de rutină și conservarea de criză. Cea dintîi este destinată să păstreze realitatea interiorizată în viața de fiecare zi, iar cea de a doua numai în situații de criză. Amîndouă implică în fond un proces similar, dar anumite deosebiri merită să fie totuși menționate.

Așa cum am văzut, realitatea vieții cotidiene se conservă prin ea însăși încorporîndu-se în rutină, care constituie esența instituționalizării. Dincolo de aceasta, însă, realitatea vieții cotidiene se reafirmă încontinuu prin interacțiunea individului cu ceilalți. Realitatea se interiorizează mai întîi printr-un proces social și tot la fel, prin procese sociale, ea se păstrează în conștiință. Acestea din urmă nu diferă prea mult de cele din interiorizările anterioare. Și ele reflectă de asemenea faptul de bază că realitatea subiectivă trebuie să reziste în relația cu o realitate obiectivă care a fost deja definită social.

În procesul social de conservare a realității putem să facem o distincție între alții semnificativi și alții mai puțin importanți.[18] Toți, sau cel puțin cei mai mulți dintre ceilalți întîlniți de individ în viața cotidiană, contribuie la reafirmarea propriei realități subiective. Acest lucru se petrece chiar și în situații „nesemnificative", cum ar fi călătoria cu un tren local, de navetiști. Individul s-ar putea să nu cunoască pe nimeni din tren și s-ar putea să nu intre în vorbă cu nimeni. Și cu toate acestea, mulțimea de navetiști reafirmă structura de bază a

vieții sale cotidiene. Prin comportarea lor generală, navetiștii îl scot pe individ din realitatea mahmurelei sale matinale și îi spun, în termeni duri, că lumea e făcută de bărbați serioși care merg la lucru, care au responsabilități și program de lucru la calea ferată New Haven sau ziarul *New York Times*. Chiar ziarul din mînă îi reafirmă limitele cele mai largi ale realității permise individului. Începînd cu buletinul meteo și pînă la reclamele comerciale, ziarul îl asigură că el se află în cea mai reală lume posibilă. În același timp, susține statutul sub-real al confuziilor trăite înainte de micul dejun: forma stranie a unor obiecte pretins familare după trezirea dintr-un coșmar, șocul nerecunoașterii propriului obraz în oglinda din baie, bănuiala, care nu va putea fi niciodată spusă cu voce tare, că soția și copiii ar fi niște străini misterioși, veniți de aiurea. Majoritatea indivizilor sensibili la asemenea terori metafizice reușesc să le exorcizeze într-o anumită măsură în timpul ritualurilor lor matinale, astfel că realitatea vieții cotidiene este în cele din urmă restabilită prudent în momentul cînd pornește spre birou. Realitatea devine însă de încredere abia după ce pătrunde în comunitatea anonimă a trenului de navetiști și atinge apogeul la sosirea în Gara centrală. *Ergo sum*, acum individul poate păși liniștit spre birou, vorbindu-și doar în gînd, dar pe deplin treaz și sigur pe el.

Ar fi, deci, o greșeală să presupunem că numai alții semnificativi ajută la conservarea realității subiective. Ceilalți semnificativi ocupă totuși o poziție centrală în economia conservării realității. Ei sînt cu deosebire importanți pentru confirmarea continuă a unui element crucial al realității, numit identitate. Pentru a-și păstra încrederea că este ceea ce el crede că este, individul are nevoie nu numai de confirmarea implicită a identității sale, pe care o oferă chiar și contactele ocazionale de fiecare zi, ci și de confirmarea explicită și cu încărcătură emoțională pe care alții săi semnificativi i-o acordă. În exemplul dinainte, funcționarul avut în vedere va căuta probabil o astfel de confirmare în familie sau printre persoanele apropiate (vecini, enoriași, prieteni de la club etc.), chiar dacă și colegii de muncă pot îndeplini acest rol. Dacă, pe

deasupra, se mai şi culcă cu secretara lui, identitatea sa este nu numai confirmată, ci şi amplificată. Aceasta înseamnă că individului îi place să i se confirme identitatea. Un acelaşi proces e caracteristic şi confirmării identităţilor care individului nu-i plac. Pînă şi cunoştinţele întîmplătoare pot confirma auto-identificarea sa ca ratat fără speranţă, dar soţia, copiii şi secretara o ratifică cu o finalitate decisivă. În ambele cazuri, procesul care duce de la definirea realităţii obiective la conservarea realităţii sale subiective este similar.

Alţii semnificativi din viaţa individului sînt agenţii principali ai conservării realităţii sale subiective. Alţii mai puţin semnificativi operează ca un fel de „cor". Soţia, copiii şi secretara reafirmă solemn în fiecare zi că individul este un om excepţional, sau un ratat fără speranţă; mătuşile, bucătarul şi băiatul de la lift susţin şi ei acest calificativ într-o măsură sau alta. Se poate, bineînţeles, ca între toţi aceşti oameni să apară anumite dezacorduri. În asemenea cazuri, individul este confruntat cu o problemă de consecvenţă, pe care de obicei o rezolvă fie modificîndu-şi propria realitate, fie relaţiile implicate în conservarea realităţii. El poate alege, fie să-şi accepte identitatea ca pe un eşec, fie să-şi concedieze secretara sau să divorţeze de soţie. El ar putea recurge şi la degradarea unora dintre aceşti oameni din statutul lor de alţi semnificativi, orientîndu-se spre alţii care să-i ofere confirmări semnificative ale realităţii sale – de pildă spre psihanalist sau spre vechii prieteni de la club. În organizarea acestor relaţionări pentru conservarea realităţii intervin multe complicaţii posibile, îndeosebi într-o societate foarte dinamică şi diferenţiată după roluri.[19]

Relaţia dintre ceilalţi semnificativi şi „cor" în conservarea realităţii este o relaţie dialectică. Altfel spus, aceşti factori interacţionează atît între ei cît şi cu realitatea subiectivă la a cărei confirmare contribuie. O identificare clar negativă din partea unui mediu mai larg poate afecta foarte serios, în cele din urmă, identificarea oferită de alţii semnificativi: cînd pînă şi băiatul de la lift nu i se mai adresează individului cu „domnule" iar soţia poate renunţa la identificarea lui ca fiind

un om remarcabil. Şi invers, ceilalţi semnificativi pot influenţa eventual mediul mai larg – o soţie „fidelă" poate constitui o „achiziţie de valoare" atunci cînd individul urmăreşte să i se recunoască o anumită identitate printre asociaţii de afaceri. Prin urmare, conservarea realităţii şi confirmarea realităţii implică totalitatea situaţiilor sociale ale individului, deşi alţii semnificativi ocupă o poziţie privilegiată în aceste procese.

Importanţa relativă a altor semnificativi şi a „corului" poate fi cel mai uşor percepută avînd în vedere cazurile de ne-confirmare a realităţii subiective. Luată în sine, o acţiune de ne-confirmare a realităţii de către soţie are o putere cu mult mai mare decît o acţiune similară a unei cunoştinţe ocazionale. Acţiunile acesteia din urmă trebuie să aibă o anumită consistenţă pentru a căpăta potenţa celei dintîi. Părerea repetată de cel mai bun prieten, că ziarele nu relatează suficient progresele companiei individului, pot cîntări mai mult decît aceeaşi părere exprimată de frizerul lui. Cu toate acestea, aceeaşi părere exprimată succesiv de zece cunoştinţe ocazionale poate începe să predomine în raport cu opinia contrară a prietenului cel mai bun. Cristalizarea la care se ajunge subiectiv, ca rezultat al acestor definiţii diferite ale realităţii va determina, deci, modul în care individul va reacţiona într-o dimineaţă, la intrarea în compartimentul său, din trenul matinal de navetişti, a unui grup de chinezi încruntaţi, tăcuţi, cu genţi diplomatice, adică va determina ponderea pe care individul o acordă fenomenului în propria sa definiţie a realităţii. Luînd un alt exemplu, dacă individul este credincios catolic, realitatea credinţei sale nu poate fi ameninţată de colegii săi de birou ateişti. Este foarte posibil, însă, ca ea să fie ameninţată dacă soţia e atee sau de altă confesiune. Este prin urmare, logic ca într-o societate pluralistă biserica catolică să tolereze în viaţa economică şi politică o mare varietate de asocieri interconfesionale, dar să se opună în continuuare căsătoriilor interconfesionale. În general vorbind, în situaţiile în care există competiţie între diferite agenţii de definire a realităţii, pot fi tolerate tot felul de relaţii între grupuri secundare şi competitorii lor – atîta vreme cît în cadrul grupurilor primare

există relații ferm stabilite, în care *o anumită* realitate este reafirmată încontinuu împotriva competitorilor.[20] Modul în care biserica catolică s-a adaptat la situația pluralistă din America constituie un excelent exemplu.

Modalitatea cea mai importantă pentru conservarea realității este conversația. Viața cotidiană a individului poate fi privită ca o activare continuă a aparatului conversațional care menține, modifică și reconstruiește încontinuu realitatea sa subiectivă.[21] Prin conversație se înțelege, în principal, faptul că oamenii vorbesc între ei. Această accepție nu neagă bogata paletă a comunicărilor nonverbale care însoțesc vorbirea. Vorbirea păstrează totuși o poziție privilegiată în ansamblul aparatului conversațional. Este totuși important să subliniem că, în conversație, conservarea realității este în cea mai mare parte implicită, nu explicită. În mare parte, conversația nu recurge la multe cuvinte pentru a defini natura lumii. Se poate mai curînd spune că ea are loc pe fundalul unei lumi luată ca atare în mod tacit. Astfel, un schimb de cuvinte ca: „Ei bine, e timpul să plec la gară" și „Bine, dragă, zi bună la birou" implică o întreagă lume *în cadrul căreia* aceste propoziții simple au un înțeles adînc. În virtutea acestei implicații, expresiile de mai sus confirmă realitatea subiectivă a acestei lumi.

Dacă se acceptă acest lucru, se poate vedea ușor că o mare parte din conversațiile zilnice, dacă nu chiar toate, contribuie la conservarea realității subiective. Masivitatea lor este realizată, într-adevăr, prin acumularea și corelarea logică a unor conversații ușoare – conversații care *își pot permite să fie ușoare* tocmai pentru că se referă la deprinderile lumii date. Pierderea acestei ușurințe semnalează o ruptură în rutina cotidiană și, cel puțin potențial, o amenințare pentru realitatea considerată dată. Astfel, ne putem imagina efectul asupra ușurinței conversației a unui schimb de expresii ca: „Ei bine, e timpul să plec la gară", „Bine, dragă, dar nu uita să iei cu tine pistolul".

Aparatul conversațional conservă realitatea continuu, dar în același timp o și modifică încontinuu. Sînt eliminate și

adăugate segmente, care slăbesc astfel unele sectoare ale realităţii date şi întăresc altele. În acest fel, realitatea subiectivă a ceva despre care nu se vorbeşte niciodată ajunge să se şubrezească. Una este să te angajezi într-un act sexual brutal şi penibil şi alta este să discuţi despre acesta, înainte sau după. Şi invers, conversaţia conturează clar elemente care înainte erau percepute într-un mod neclar şi la repezeală. Poţi avea dubii cu privire la religia cuiva; aceste îndoieli devin reale într-un mod cu totul diferit atunci cînd discuţi despre ele. Te „lămureşti prin vorbe" asupra acestor dubii, care sînt obiectivate ca realitate în propria ta conştiinţă. În general, aparatul conversaţional conservă realitatea prin „punerea în discuţie" a diferitelor elemente ale experienţei şi prin atribuirea unui loc precis acestora în lumea reală.

Această capacitate a conversaţiei de a genera realitate este deja dată prin existenţa obiectivizării lingvistice. Am văzut mai înainte cum limbajul obiectivizează lumea, transformînd *panta rhei*-ul experienţei într-o ordine bine închegată. În stabilirea acestei ordini, limbajul *realizează* o lume, în dublul sens al cuvîntului, de percepere şi de producere. Conversaţia este tocmai actualizarea acestei virtualităţi a limbajului în situaţiile faţă-n-faţă ale existenţei individuale. În conversaţie, obiectivizările limbajului devin obiecte ale conştiinţei individuale. Prin aceasta, utilizarea unui acelaşi limbaj pentru obiectivizarea experienţei biografice în curs de desfăşurare constituie un act fundamental de conservare a realităţii. În sensul cel mai larg, toţi cei care folosesc acelaşi limbaj sînt „alţi păstrători ai realităţii". Semnificaţia acestui lucru poate fi şi mai mult diferenţiată în funcţie de ceea ce se înţelege prin „limbă comună" – de la limbajele idiosincratice de grup ale societăţilor primitive la dialectele regionale sau de clasă ale unei comunităţi naţionale care se autodefinesc prin limbaj. Pentru individul care se întoarce spre puţinii indivizi care îi înţeleg aluziile la propriul grup există „reveniri la realitate" corespunzătoare, la acel segment unde accentul limbii sale este potrivit, sau la o colectivitate mai mare care s-a autoidentificat cu o anumită tradiţie lingvistică – să zicem, revenirea în

Statele Unite, în cartierul Brooklyn, printre foştii colegi de la şcoală.

Pentru a conserva eficient realitatea subiectivă, aparatul conversaţional trebuie să aibă continuitate şi coerenţă. Ruperea continuităţii sau a coerenţei introduce *ipso facto* o ameninţare pentru realitatea subiectivă respectivă. Am discutat deja expedientele la care poate apela individul pentru a înfrunta pericolul incoerenţei. Sînt, de asemenea, disponibile şi diferite tehnici pentru a înfrunta ameninţarea cu discontinuitatea. Ca exemplu am putea menţiona recursul la corespondenţă pentru a continua o conversaţie semnificativă în pofida distanţei.[22] Conversaţii diferite pot fi comparate între ele în funcţie de densitatea de realitate pe care o produc sau o conservă. În linii mari, o frecvenţă mare a conversaţiilor creşte capacitatea lor de a genera realitate, dar o frecvenţă mică poate fi compensată prin intensitatea conversaţiei. Se poate să-ţi vezi iubitul doar o dată pe lună, dar conversaţia angajată atunci are o intensitate care compensează raritatea sa. Unele conversaţii pot fi, de asemenea, definite explicit şi legitimate ca avînd un statut privilegiat – cum ar fi discuţiile cu duhovnicul, cu psihanalistul sau cu o altă „autoritate" asemănătoare. În astfel de cazuri, „autoritatea" se bazează pe statutul cognitiv şi normativ superior care li se atribuie acestor conversaţii.

Prin urmare, realitatea subiectivă este întotdeauna dependentă de structurile specifice de verosimilitate, adică de temelia socială proprie şi de procesele sociale necesare pentru conservarea ei. Îţi poţi păstra propria autoidentificare ca om remarcabil numai într-un mediu care poate confirma această identitate. Poţi să-ţi păstrezi credinţa catolică numai dacă păstrezi o legătură semnificativă cu comunitatea catolică. Întreruperea unei conversaţii semnificative cu mediatorii din aceleaşi structuri de verosimilitate ameninţă realităţile subiective respective. Aşa cum ilustrează şi exemplul de mai sus privind corespondenţa, individul poate recurge la diferite tehnici de conservare a realităţii chiar şi în lipsa unei conversaţii reale, dar capacitatea acestor tehnici de a genera realitate este cu mult mai scăzută decît discuţiile faţă-n-faţă pe

care încearcă să le imite. Cu cît aceste tehnici sînt mai izolate de confirmările față-n-față, cu atît mai puțin vor conserva ele ideea de realitate. Individul care a trăit mai multă vreme printre oameni cu o credință diferită de a sa și a fost izolat de comunitatea care împărtășește credința lui continuă să se considere, să zicem, catolic. Prin rugăciune, practici religioase și alte tehnici fosta lui realitate catolică poate continua să fie relevantă din punct de vedere subiectiv pentru el. În orice caz, aceste tehnici îl pot susține în continua sa auto-identificare în calitate de catolic. Ele pot însă deveni, subiectiv, goale de realitate „vie" dacă nu sînt „revitalizate" prin contacte sociale cu alți catolici. De fapt, un individ își amintește de obicei realitățile din trecut. Calea de a „reîmprospăta" aceste amintiri constă, însă, în a conversa cu cei care împărtășesc relevanța lor.[23]

Structura de verosimilitate constituie de asemenea baza socială pentru suspendarea foarte precisă a îndoielii, fără de care definiția realității respective nu poate fi păstrată în conștiință. În acest caz, au fost interiorizate și sînt în permanență reafirmate sancțiuni sociale specifice împotriva acelor dubii care subminează realitatea. Una dintre aceste sancțiuni este ridiculizarea. Atîta vreme cît rămîne în cadrul structurii de verosimilitate, individul se simte ridicol ori de cîte ori se ivesc îndoieli subiective asupra realității respective. El știe că ceilalți ar zîmbi dacă le-ar exprima cu voce tare. El poate zîmbi în tăcere, în sinea lui, poate da din umeri mental – continuînd să trăiască în lumea astfel sancționată. Evident, acest procedeu de autoterapie va fi cu mult mai dificil de aplicat dacă structura de verosimilitate nu mai este disponibilă ca matrice socială a sa. Zîmbetul va deveni atunci crispat, și în cele din urmă, va fi probabil înlocuit cu o încruntare meditativă.

În situații de criză, procedeele sînt în esență similare cu cele de conservare a rutinei, în afară de faptul că, în astfel de cazuri, confirmarea realității trebuie să fie explicită și intensă. Deseori se apelează la tehnici de ritual. În timp ce individul confruntat cu o stare de criză poate improviza procedee proprii de conservare a realității, societatea însăși stabilește procedee

specifice pentru situaţiile recunoscute ca prezentînd riscul de erodare a realităţii. Printre aceste situaţii predefinite se numără unele situaţii limită, dintre care moartea este cea mai importantă. Crize ale realităţii pot însă apărea într-un număr considerabil mai mare de cazuri decît cele impuse de situaţiile limită. Acestea pot fi atît colective cît şi individuale, în funcţie de caracterul provocării aduse la adresa realităţii definite social. De exemplu, ritualurile colective de păstrare a realităţii pot fi instituţionalizate pentru vremuri cu catastrofe naturale, iar cele individuale pentru perioade de necazuri personale. Sau, ca să luăm un alt exemplu, pot fi elaborate procedee specifice de conservare a realităţii pentru a ţine sub control străinii şi posibilele ameninţări pe care ei le-ar prezenta pentru realitatea „oficială" locală. Se poate ca individul să fie supus, după contactul cu un străin, unui ritual purificator complicat. Purificarea este interiorizată ca o negare subiectivă a realităţii alternative reprezentată de străin. Tabuurile, exorcismele şi blestemele împotriva străinilor, ereticilor sau nebunilor servesc, de asemenea, la „igienizarea mentală" a individului. Violenţa acestor procedee de apărare va fi direct proporţională cu seriozitatea cu care este privită ameninţarea. Cînd contactele cu realitatea alternativă şi cu reprezentanţii săi devine frecventă, procedeele defensive îşi pot pierde, desigur, caracterul de criză şi să devină obişnuite. Ori de cîte ori întîlneşte un străin, de pildă, individul trebuie să scuipe de trei ori – uitînd apoi cu totul întîmplarea.

În tot ce s-a spus pînă aici despre socializare este implicată posibilitatea ca realitatea subiectivă să poată fi transformată. A te afla în societate implică deja un proces continuu de modificare a realităţii subiective. A vorbi despre transformare implică, aşadar, o discuţie asupra diferitelor grade de modificare. Ne vom concentra aici asupra cazului limită, în care transformarea este aproape totală, adică individul îşi „schimbă lumile". După ce procesele implicate în acest caz limită vor fi clarificate, cele din cazurile mai puţin extreme vor deveni mai uşor de înţeles.

De regulă, transformarea este percepută subiectiv ca fiind totală. Aceasta este, desigur, mai degrabă o percepere eronată. Deoarece realitatea subiectivă nu este niciodată complet socializată, ea nu poate fi total transformată prin procese sociale. În orice caz, individul transformat va avea același corp și va trăi în același univers fizic. Cu toate acestea, există cazuri de transformare care au aparența de a fi totale cînd sînt comparate cu altele ce au modificări mai mici. Asemenea transformări vor fi numite *alternări.*[24]

Alternarea necesită existența unor procese de re-socializare. Aceste procese sînt asemănătoare cu socializarea primară, deoarece ele trebuie să restabilească în mod radical factorii importanți ai realității și, ca urmare, trebuie să reproducă în foarte mare măsură identificarea puternic afectivă cu personalul socializator specifică etapei copilăriei. Aceste procese diferă de socializarea primară deoarece nu pornesc *ex nihilo* și, ca rezultat, trebuie să înfrunte o problemă de demontare, de dezintegrare a structurii nomice anterioare a realității subiective. Cum se face aceasta?

O „rețetă" reușită de alternare trebuie să includă condiții atît sociale cît și conceptuale, cele sociale servind, desigur, ca o matrice pentru cele conceptuale. Condiția socială cea mai importantă este disponibilitatea unei structuri de verosimilitate eficiente, adică existența unei baze sociale care să servească drept „laborator" al transformării. Această structură de verosimilitate va fi mediată către individ cu ajutorul unor celorlalți semnificativi, cu care el trebuie să stabilească o identificare puternic afectivă. Nici o transformare radicală a realității subiective (inclusiv, desigur, a identității) nu este posibilă fără o astfel de identificare, care va repeta în mod inevitabil experiențele copilăriei, de dependență emoțională de ceilalți semnificativi.[25] Acești ceilalți semnificativi sînt ghizi în noua realitate. Ei reprezintă structura de verosimilitate în rolurile pe care le îndeplinesc *față de* individ (roluri care sînt de obicei definite explicit prin prisma funcției lor de re-socializare) și intermediază relația între noua lume și individ. Lumea individului își găsește acum un punct de susținere cognitiv și

efectiv în structura respectivă de verosimilitate. Din punct de vedere social, aceasta înseamnă concentrarea intensă a tuturor interacţiunilor semnificative din cadrul grupului care întruchipează structura de verosimilitate, îndeosebi asupra personalului însărcinat cu re-socializarea.

Prototipul istoric al alternării este convertirea religioasă. Consideraţiile de mai sus pot fi aplicate acesteia spunînd că *extra ecclesiam nulla salus.* Prin *salus* înţelegem aici (cu scuze faţă de teologii care aveau altceva în minte cînd au introdus sintagma) realizarea empirică a convertirii. Convertirea poate fi efectiv menţinută ca plauzibilă numai în cadrul unei comunităţi religioase, acea *ecclesia.* Aceasta nu înseamnă că o convertire nu poate antedata afilierea la comunitate – Saul din Tars a căutat comunitatea creştină abia *după* „experienţa sa de la Damasc". Dar nu acest fapt este important. A trăi experienţa convertirii nu înseamnă mare lucru. Principalul constă în a fi capabil să iei lucrul în serios şi după aceea, păstrînd sensul verosimilităţii. Tocmai *aici* intervine comunitatea religioasă. Ea oferă structura de verosimilitate indispensabilă noii realităţi. Cu alte cuvinte, Saul ar fi putut *deveni* Pavel în singurătatea extazului religios, dar el ar fi putut *rămîne* Pavel numai în contextul unei comunităţi creştine care l-ar fi recunoscut ca atare şi ar fi confirmat „noua fiinţă" în care el şi-a plasat această identitate. Această relaţie dintre convertire şi comunitate nu este un fenomen exclusiv creştin (în ciuda trăsăturilor istorice specifice ale acestei *ecclesia* creştine). Nu poţi rămîne musulman în afara '*umma*-ului islamic, budist în afara unei congregaţii de călugări *sangha* şi probabil nici hindus undeva în afara Indiei. Religia are nevoie de o comunitate religioasă, iar a trăi într-o lume religioasă presupune afilierea la această comunitate.[26] Structurile de verosimilitate ale convertirii religioase au fost imitate de instituţii laice de alternare. Cele mai bune exemple pot fi găsite în domeniile îndoctrinării politice şi psihoterapiei.[27]

Structura de verosimilitate trebuie să devină o lume a individului, înlăturînd toate celelalte lumi, îndeosebi lumea în care individul „locuia" înainte de opţiunea sa alternativă.

Aceasta cere separarea individului de „locuitorii" celorlalte lumi, îndeosebi de „conlocuitorii" săi din lumea pe care a părăsit-o. În mod ideal, aceasta ar trebui să fie o separare fizică. Dacă aceasta nu este posibilă din variate motive, separarea este stabilită prin definiție, adică printr-o definire a acestor alți care îi neagă (îi nihilează) pe aceștia. Individul aflat într-un proces alternativ se desprinde de lumea sa anterioară și de structura de verosimilitate care a susținut-o, chiar corporal dacă se poate, sau cel puțin mental. În orice caz, el nu mai este „înghesuit laolaltă cu necredincioșii" și în acest mod este protejat în fața influenței potențial distrugătoare a realității pe care aceștia o pot exercita asupra lui. O astfel de separare este deosebit de importantă în fazele timpurii ale alternării (faza „noviciatului"). De îndată ce noua realitate s-a coagulat, relațiile circumspecte cu cei din afară pot fi reînnodate, deși acei *outsideri* care au fost biografic semnificativi pentru el rămîn încă periculoși. Mai sînt și cei care vor spune „Hai, Saul, nu te amesteca cu ăștia" și s-ar putea să existe momente cînd vechea realitate pe care aceștia o invocă îmbracă forma tentației.

Prin urmare, alternarea implică o reorganizare a aparatului conversațional. Participanții la conversații semnificative se schimbă. Iar în conversația cu noii alți semnificativi realitatea subiectivă este alta. Ea este conservată prin discuții continue cu ei sau în sînul comunității pe care ei o reprezintă. Mai simplu spus, aceasta înseamnă că acum individul trebuie să fie foarte grijuliu cu cine anume vorbește. Oamenii și ideile care nu concordă cu noile definiții ale realității sînt sistematic ocolite.[28] Deoarece acest lucru rareori poate fi înfăptuit cu deplin succes, chiar și numai din cauza amintirilor despre realitatea anterioară, noua structură de verosimilitate va oferi de obicei variate procedee terapeutice împotriva unor tendințe de „recădere în păcat". Aceste procedee urmează modelul general al terapiei, cum am văzut mai sus.

Cea mai importantă cerință conceptuală pentru alternare este disponibilitatea unui aparat legitimator pentru întreaga succesiune a transformărilor. Ceea ce trebuie legitimat nu este

numai noua realitate, ci şi etapele în care aceasta este însuşită şi conservată, precum şi abandonarea şi repudierea tuturor realităţilor alternative. Funcţia de negare a aparatului conceptual este deosebit de importantă, din cauza aspectelor legate de demontarea vechii realităţi, care trebuie soluţionate. Vechea realitate, ca şi colectivităţile şi ceilalţi semnificativi care mai înainte o mediaseră către individ, trebuie să fie reinterpretate *în cadrul* aparatului legitimator al noii realităţi. Această reinterpretare produce o ruptură în biografia subiectivă a individului, de exemplu între „î.H." şi „d.H.", „înainte de Damasc" şi „după Damasc". Orice este anterior situaţiei alternative este acum perceput ca ducînd spre aceasta (ca un „Vechi Testament", de exemplu, sau ca o *praeparatio evangelii*), iar orice urmează, ca decurgînd din această nouă realitate. Aceasta atrage după sine o reinterpretare a *întregii* biografii anterioare, după formula „Atunci *credeam că*... acum *ştiu că*". Deseori aceasta include proiectarea spre trecut a schemelor interpretative curente (formula pentru aceasta fiind „Ştiam de pe atunci, deşi oarecum neclar...") şi motive care nu au fost subiectiv prezente în trecut, dar care acum sînt necesare pentru reinterpretarea a ceea ce s-a petrecut atunci (formula fiind „Am făcut *de fapt* asta pentru că..."). Biografia de dinainte de opţiunea de alternare este de regulă negată *in toto* prin includerea sa într-o categorie negativă, care ocupă o poziţie strategică în noul aparat legitimator: „Pe cînd încă trăiam în păcat", „Cînd încă aveam o conştiinţă burgheză", „Cînd viaţa mea era încă supusă unor necesităţi nevrotice inconştiente". Ruptura biografică este, prin urmare, identificată cu o separare cognitivă a întunericului de lumină.

Pe lîngă această reinterpretare *in toto* trebuie să mai existe şi reinterpretări particulare ale unor evenimente şi persoane care au avut semnificaţie în trecut. Individul supus alternării s-ar afla desigur în situaţia cea mai bună dacă le-ar putea uita cu desăvîrşire, măcar pe unele dintre ele. A uita complet este însă o treabă foarte grea. Devine atunci necesară o reinterpretare radicală a înţelesului acestor evenimente trecute şi a persoanelor întîlnite în biografia individului. Întrucît este

relativ mai uşor să inventezi lucruri care niciodată nu s-au întîmplat decît să le uiţi pe cele care au avut într-adevăr loc, individul poate fabrica şi insera evenimente oriunde ele sînt necesare pentru a armoniza trecutul rememorat cu cel reinterpretat. Întrucît noua, şi nu vechea realitate îi apare acum ca dominant plauzibilă, el poate fi perfect „sincer" cînd aplică acest procedeu – la nivel subiectiv el nu minte în ce priveşte trecutul, ci doar îl aduce pe aceeaşi linie cu *adevărul*, care cuprinde acum, în mod necesar, atît prezentul cît şi trecutul. Întîmplător, acest aspect este foarte important dacă vrem să înţelegem corect cauzele care stau la baza falsificărilor şi măsluirilor istoric recurente ale unor documente religioase. Şi persoanele, mai ales cele semnificative, sînt reinterpretate în acest mod. Acestea devin acum actori fără voie într-o dramă al cărui înţeles le rămîne în mod necesar obscur, astfel încît, deloc surprinzător, ei resping de obicei o asemenea însărcinare. Aceasta este cauza pentru care profeţii nu au, de regulă, mare succes în ţara lor şi tocmai în acest context putem să înţelegem afirmaţia lui Isus, că adepţii lui trebuie să se lepede de taţii şi mamele lor.

Nu ne va fi greu acum să propunem o „reţetă" specifică de alternare spre orice realitate imaginabilă, oricît ar fi aceasta de neverosimilă din punctul de vedere al unuia din afară. Este posibil să prescriem procedee specifice pentru, să zicem, a-i convinge pe indivizi că pot comunica cu fiinţe din spaţiul extraterestru cu condiţia ca ei să respecte un post permanent numai cu peşte crud. Dacă doreşte, îi putem lăsa cititorului imaginaţia liberă să pună la punct detaliile regulilor unei astfel de secte de ihtiologi. Această „prescripţie" va necesita construirea unei structuri ihtiologice de verosimilitate, bine separată de lumea exterioară şi dotată cu personalul socializator şi terapeutic necesar; elaborarea unui corpus de cunoştinţe ihtiologice, suficient de sofisticat pentru a putea explica de ce legătura, evidentă de la sine, dintre peştele crud şi telepatia galactică nu a fost descoperită pînă atunci; precum şi legitimările şi nihilările necesare pentru a face de înţeles trecerea individului spre acest mare adevăr. Dacă aceste procedee sînt

aplicate cu grijă, de îndată ce individul a fost atras, sau răpit şi sechestrat în institutul ihtiologic de spălare a creierului, succesul poate fi cu mare probabilitate garantat.

Desigur că, în practică, între re-socializarea pe care tocmai am discutat-o şi socializarea secundară care se realizează pe baza interiorizărilor primare, apar multe tipuri intermediare. În acest cadru apar transformări parţiale ale realităţii subiective sau ale unor zone anume ale sale. Astfel de transformări parţiale sînt obişnuite în societatea contemporană, în contextul marii mobilităţi sociale şi a recalificării profesionale a indivizilor.[29] În acest caz, transformarea realităţii subiective poate căpăta proporţii considerabile, ca în cazul în care individul devine membru al clasei superioare sau un medic recunoscut, şi pe măsură ce el interiorizează atributele proprii noii realităţi. Aceste transformări nu devin de regulă re-socializări propriu-zise. Ele sînt clădite pe baza unor interiorizări primare, şi în general, evită discontinuităţile abrupte în biografia subiectivă a individului. Ca rezultat, ele se confruntă cu dificultăţi în menţinerea consecvenţei între elementele anterioare şi cele ulterioare ale realităţii subiective. Această dificultate, care lipseşte în această formă din re-socializare, şi care fracturează biografia subiectivă şi reinterpretează trecutul în loc să-l coreleze cu prezentul, devine cu atît mai serioasă cu cît socializarea secundară se apropie mai mult de re-socializare fără ca să se confunde în fapt cu ea. Re-socializarea este un fel de tăiere a nodului gordian al problemei consecvenţei – renunţarea la consecvenţă şi reconstruirea realităţii *de novo*.

Procedeele de păstrare a consecvenţei implică de asemenea cîrpăceala cu elemente ale trecutului, nu o reparaţie capitală – o abordare dictată de faptul că în astfel de cazuri există de obicei o asociere continuă cu persoane şi grupuri care mai înainte erau semnificative. Acestea continuă să se afle în anturaj, sînt gata să protesteze împotriva unor reinterpretări prea fanteziste şi trebuie ele însele convinse că astfel de transformări, cum sînt cele care au avut loc, sînt plauzibile. De exemplu, în cazul transformărilor care apar în paralel cu mobilitatea socială, există scheme interpretative date de-a gata,

care explică tuturor celor interesaţi ceea ce li s-a întîmplat deja, *fără* a impune metamorfoza completă a individului respectiv. Astfel, părinţii unui asemenea individ „mobil în sus" (un *yuppie*) vor accepta anumite schimbări în purtarea şi atitudinile acestuia ca fiind necesare, posibile şi chiar dezirabile, un „acompaniament" al noului său statut în viaţă. „Se înţelege", vor conceda ei, Irving a fost nevoit să nu mai insiste asupra faptului că este evreu acum, cînd a ajuns un doctor de succes în cartier; „desigur", se îmbracă şi vorbeşte altfel acum; „desigur", acum votează cu Partidul Republican; „este de înţeles" că s-a căsătorit cu o absolventă de la Colegiul Vassar – şi probabil tot o chestiune banală este şi faptul că acum doar rareori mai trece pe la părinţi. Astfel de scheme interpretative, care pot fi găsite de-a gata într-o societate cu mare „mobilitate în sus" şi sînt deja interiorizate de individ, înainte ca să fie el însuşi mobil în fapt, garantează continuitatea biografică şi inconsecvenţele mărunte pe măsură ce acestea apar.[30]

Procedee similare apar în situaţii în care transformările sînt cu totul radicale, dar sînt definite ca temporare – de exemplu, în cadrul pregătirii militare ca recrut sau pe durata unei scurte spitalizări.[31] În acest caz, deosebirea de re-socializarea deplină este uşor de văzut – comparînd situaţiile de mai sus cu ceea ce se întîmplă în pregătirea pentru a fi militar de carieră sau în socializarea unor bolnavi cronici. În cazurile dintîi, consecvenţa cu realitatea şi identitatea anterioară (existenţa ca cetăţean civil sau ca persoană sănătoasă) este deja stabilită prin presupunerea că indivizii respectivi vor reveni în cele din urmă la aceste situaţii sociale.

În general vorbind, se poate spune că procedeele implicate au caracteristici opuse. În re-socializare, trecutul este reinterpretat în aşa fel încît să se conformeze cu realitatea prezentă, cu tendinţa de a arunca spre trecut diferite elemente care au fost atunci subiectiv inaccesibile. În socializarea secundară, prezentul este interpretat în aşa fel încît să rămînă într-o relaţionare continuă cu trecutul, cu tendinţa de a minimaliza acele transformări care au avut deja loc. Altfel spus, pentru re-

socializare baza realității este prezentul, pe cînd pentru socializarea secundară, trecutul.

2. INTERIORIZARE ȘI STRUCTURĂ SOCIALĂ

Socializarea are întotdeauna loc în contextul unei structuri sociale specifice. Nu numai conținutul său, dar și măsura „succesului" său presupun anumite condiții socio-structurale și au consecințe socio-structurale. Altfel spus, analiza microsociologică sau socio-psihologică a fenomenelor de interiorizare trebuie să aibă întotdeauna la bază înțelegerea macrosociologică a aspectelor lor structurale.[32]

La nivelul analizei teoretice desfășurate aici, nu vom putea intra în detaliile unei discuții despre variatele relaționări empirice dintre conținutul socializării și configurațiile socio-structurale.[33] Am putea totuși formula cîteva observații generale asupra aspectelor socio-structurale ale „succesului" socializării. Prin „socializare cu succes" sau „reușită" înțelegem stabilirea unui grad mare de simetrie între realitatea obiectivă și cea subiectivă (și, bineînțeles, cu identitatea). Și reciproc, „socializarea nereușită" trebuie înțeleasă prin prisma existenței unei asimetrii între realitatea obiectivă și cea subiectivă. Așa cum am văzut, o socializare reușită pe deplin este antropologic imposibilă. Iar o socializare complet nereușită este foarte rară, fiind limitată doar la cazurile individuale în care nici măcar socializarea minimală nu reușește, din cauza vreunei patologii organice extreme. Analiza noastră trebuie să se mărginească așadar, numai la momentele progresive ale unui continuu, ai cărui poli sînt empiric de neatins. O asemenea analiză este totuși utilă, deoarece permite unele concluzii generale despre condițiile și consecințele unei socializări reușite.

Un succes maxim al socializării este probabil să apară în societățile cu o foarte slabă diviziune a muncii și cu o minimă

distribuire a cunoaşterii. În aceste condiţii, socializarea produce identităţi care sînt predefinite social şi foarte bine specializate. Deoarece fiecare individ este confruntat pe timpul vieţii cu, practic, acelaşi program instituţional, întreaga putere a ordinii instituţionale se exercită, mai mult sau mai puţin egal, asupra fiecărui individ, producînd în cele din urmă o masă de realitate obiectivă care trebuie interiorizată. Ca atare, identitatea este foarte profilată, în sensul că reprezintă pe deplin realitatea obiectivă în cadrul căreia este localizată. Mai simplu spus, oricine *este* ceea ce se presupune că este. Într-o asemenea societate identităţile sînt uşor de recunoscut, obiectiv şi subiectiv. Nobilul *este* nobil şi ţăranul *este* ţăran, atît în ochii celorlalţi cît şi în ochii săi proprii. Nu există, aşadar, nici o *problemă* de identitate. O întrebare ca „Cine sînt eu?" este improbabil să se ridice în conştiinţa cuiva, deoarece răspunsul predefinit social este foarte real subiectiv şi este confirmat în mod consecvent în orice interacţiune socială. Aceasta nu înseamnă nicidecum că individul este mulţumit cu propria sa identitate. Poate că niciodată individului nu i-a plăcut să fie ţăran, de pildă. A fi ţăran atrage după sine tot felul de probleme, subiectiv reale, urgente şi foarte puţin aducătoare de fericire. Dar măcar aceasta *nu* atrage după sine şi o problemă a identităţii. Individul a fost un ţăran sărac, poate chiar unul răzvrătit. Dar *era* ţăran. Persoanele formate în asemenea condiţii nu par dispuse să se perceapă pe ele însele prin prisma unor „profunzimi ascunse", în sens psihologic. Sinele „de suprafaţă" diferă de cel „de adîncime" doar în funcţie de extinderea realităţii subiective, prezente în conştiinţă la un moment dat, nu printr-o diferenţiere permanentă între „straturile" sinelui. De exemplu, ţăranul se percepe pe sine într-un rol anume, ca bătîndu-şi nevasta, şi în alt rol, ploconindu-se în faţa nobilului pe moşia căruia trăieşte. În fiecare caz, celălalt rol, cel neasumat pe moment, este „sub suprafaţă", adică nu se bucură de atenţie în conştiinţa ţăranului. Dar nici unul dintre aceste roluri nu este fixat ca un sine „mai profund" sau „mai real". Cu alte cuvinte, individul dintr-o astfel de societate nu numai că este ceea ce se pre-

supune despre el că este, dar este așa într-un mod unificat, „nestratificat".[34]

În astfel de condiții, socializarea nereușită apare doar ca rezultat al unor accidente biografice, fie ele biologice sau sociale. De exemplu, socializarea primară a copilului poate fi împiedicată de un handicap fizic care este stigmatizat social sau datorită unui stigmat atribuit pe baza unor definiții sociale.[35] Copilul handicapat sau orfan sînt prototipuri ale unor astfel de cazuri. Există de asemenea posibilitatea ca socializarea să fie împiedicată de deficiențe biologice, ca în cazul unei boli mentale grave. Toate aceste cazuri au trăsăturile unui ghinion personal al individului. Ele nu oferă teren prielnic pentru instituționalizarea unor contra-identități sau a unor contra-realități. Acest fapt oferă, evident, măsura nenorocului prezent în asemenea biografii. Într-o societate de acest fel, individul handicapat sau orfan nu are virtual nici o apărare subiectivă împotriva identității stigmatizante care i-a fost atribuită. El *este* ceea ce se zice despre el că este, atît față de el însuși cît și față de ceilalți săi semnificativi, dar și pentru comunitatea sa ca întreg. El poate reacționa, desigur, la această soartă cu resentimente sau mînie, dar făcînd astfel el chiar devine indezirabil printre ai săi. Resentimentele și mînia sa pot servi chiar pentru ratificarea definitivă a identității sale definite social ca ființă de categorie inferioară, pentru că semenii lui sînt, prin definiție, mai buni și sînt deasupra unor asemenea emoții brutale. El este încarcerat în realitatea obiectivă a societății lui, deși această realitate este pentru el prezentă subiectiv într-un mod străin și trunchiat. Un astfel de individ va fi socializat doar în mică măsură, adică va apărea un grad mare de asimetrie între realitatea definită social în care este prins *de facto*, ca într-o lume cu totul străină, și propria sa realitate subiectivă, care reflectă doar foarte palid această lume. Această asimetrie nu va avea, totuși, consecințe structurale cumulative, deoarece îi lipsește baza socială pe care să se cristalizeze într-o contra-lume, cu mănunchiul ei de contra-identități instituționalizate. Individul socializat nesatisfăcător este predefinit social ca un tip profilat – ca un

handicapat, un orfan, un idiot etc. Prin urmare, orice auto-identificare contrară care s-ar putea ivi ocazional în propria sa conştiinţă este lipsită de structura de verosimilitate care ar putea-o transforma în ceva mai mult decît o fantezie efemeră.

Contra-definiţiile incipiente ale realităţii şi identităţii sînt prezente de îndată ce astfel de indivizi se adună în grupuri stabile şi durabile social. Aceasta declanşează un proces de schimbare care va introduce o distribuire mai complexă a cunoaşterii. În grupul marginal de socializaţi nesatisfăcător poate începe acum să se obiectiveze o contra-realitate. Din acest moment grupul va iniţia, desigur, propriile sale procese de socializare. De exemplu, într-o societate pot fi stigmatizaţi leproşii şi copiii leproşilor. O astfel de stigmatizare se poate limita doar la cei care sînt atinşi fizic de boală, sau poate include şi pe alţii, în funcţie de definiţia socială – de pildă, pe oricine este născut în timpul unui cutremur. Astfel, indivizii pot fi definiţi ca leproşi prin naştere şi o astfel de definire poate afecta serios socializarea lor primară – cînd se află sub protecţia unei femei bătrîne şi nebune, care îi ţine în viaţă fizic, în afara comunităţii şi le transmite numai un minim din tradiţiile instituţionale ale comunităţii. Atîta vreme cît astfel de indivizi, chiar şi dacă sînt în număr mic, nu formează o comunitate a lor proprie, identităţile lor, atît obiective cît şi subiective, vor fi predefinite în concordanţă cu programul instituţional pe care comunitatea îl stabileşte pentru ei. Ei vor fi *doar* leproşi, nimic altceva.

Situaţia începe să se schimbe cînd există o leprozerie suficient de mare şi de durabilă care să servească ca structură de verosimilitate pentru unele contra-definiri ale realităţii – şi ale soartei de a fi lepros. A fi lepros, fie în sens biologic, fie în urma unei delimitări sociale ca atare, poate deveni acum un semn special al selecţiei divine. Indivizii împiedicaţi să interiorizeze complet realitatea comunităţii pot fi acum socializaţi în contra-realitatea coloniei de leproşi. Altfel spus, socializarea nereuşită într-o lume socială poate fi însoţită de o socializare reuşită în altă lume. În fiecare etapă de început a

unui asemenea proces de schimbare, cristalizarea contra-realităţii şi a contra-identităţii pot fi ferite de cunoaşterea comunităţii mai mari, care continuă să-i predefinească şi să-i identifice pe aceşti indivizi ca leproşi şi nimic altceva. Comunitatea mare nu ştie că „în realitate" ei sînt nişte copii aleşi ai zeilor. În acest punct, un individ definit ca lepros poate descoperi în el însuşi „profunzimi ascunse". Întrebarea „Cine sînt eu?" poate deveni foarte simplă, deoarece doar două sînt răspunsurile pe care le are la dispoziţie – cel al bătrînei nebune („Eşti un lepros") şi cel al personalului socializator al propriei colonii de leproşi („Eşti fiul unui zeu"). Pe măsură ce individul acordă, în propria sa conştiinţă, un statut privilegiat definiţiilor pe care colonia le dă realităţii şi lui însuşi, apare o ruptură între conduia sa „vizibilă" din comunitatea mai mare şi auto-identificarea sa „invizibilă", ca fiind un individ cu totul deosebit. Cu alte cuvinte, în auto-perceperea individului apare o scindare între „aparenţă" şi „realitate". El nu mai este acum ceea ce se presupune despre el că este. El *acţionează* ca lepros – dar *este* fiu de zeu. Dacă am duce acest exemplu cu un pas mai departe, pînă în punctul în care această fisură devine cunoscută în comunitatea generală, ne-leproasă, nu este greu să vedem că şi realitatea comunităţii va fi, de asemenea, influenţată de această schimbare. În cel mai rău caz, nu va mai fi la fel de uşor să recunoşti identitatea celor definiţi ca leproşi – nu mai poţi fi sigur dacă un individ astfel definit se identifică pe sine în acelaşi fel, sau nu. În cazul cel mai bun, nu va mai fi uşor să recunoşti identitatea nimănui – pentru că dacă leproşii refuză să fie ceea ce se presupune că sînt, la fel pot face şi alţii; la fel de bine o poate face oricine. Dacă procesul pare ciudat la început, el este perfect exemplificat de termenul găsit de Gandhi, de *harijani*, pentru „copiii lui Dumnezeu", cei rătăciţi de la hinduism.

Atunci cînd în societate apare o distribuire mai complexă a cunoaşterii, socializarea nereuşită poate fi rezultatul faptului că diferiţi alţi semnificativi mediază către individ realităţi obiective diferite. Altfel spus, socializarea nereuşită poate fi rezultatul eterogenităţii personalului socializator. Acest lucru

se poate întîmpla în mai multe feluri. Pot exista situaţii în care toţi ceilalţi semnificativi din socializarea primară mediază o realitate comună, dar din perspective foarte diferite. Desigur că, într-o anumită măsură, fiecare alt semnificativ are o perspectivă diferită asupra realităţii comune pur şi simplu în virtutea faptului că este un individ anume, cu o biografie proprie. Dar consecinţele pe care le avem în vedere aici apar numai cînd deosebirile dintre ceilalţi semnificativi se referă la tipurile lor sociale mai curînd decît la idiosincraziile lor individuale. De exemplu, bărbaţii şi femeile dintr-o aceeaşi societate pot „locui" în lumi sociale foarte diferite. Chiar dacă atît bărbaţii cît şi femeile funcţionează ca alţi semnificativi în socializarea primară, ei mediază pentru copil realităţi uneori discrepante. Aceasta, însă, nu face să apară prin sine însăşi pericolul unei socializări nereuşite. Versiunile masculină şi feminină ale realităţii sînt recunoscute social şi această recunoaştere este de asemenea transmisă în socializarea primară. Astfel, versiunea masculină este predefinită ca dominantă pentru băieţi şi cea feminină pentru fete. Copilul va *şti* care este versiunea care se referă la celălalt sex în măsura în care aceasta îi este mediată de alţii semnificativi din celălalt sex, dar nu se va *identifica* cu această versiune. Chiar şi o distribuţie minimală de cunoştinţe stabileşte anumite competenţe pentru versiuni diferite ale realităţii comune. În cazul de mai înainte, versiunea feminină este definită social ca neavînd nici o autoritate în ceea ce-i priveşte pe băieţi. În mod normal, această definiţie a „locului specific" pe care îl are realitatea sexului opus este interiorizată de copil, care se identifică „corect" cu realitatea care i-a fost atribuită.

Dacă între definiţiile realităţii există o anumită competiţie, care deschide posibilitatea de a alege între ele, „anormalitatea" devine, totuşi, o posibilitate biografică. Din cauza unor variate motive biografice, copilul poate face o „alegere greşită". De exemplu, un băiat poate interioriza elemente „nepotrivite", specifice lumii feminine, deoarece tatăl său este plecat în perioada crucială a socializării primare şi aceasta este realizată exclusiv de mama lui şi de cele trei surori mai mari. Acestea

pot media pentru băiat definiţiile „corecte" juridic, în aşa fel încît el *să ştie* că nu i se cere să trăiască în lumea femeilor. El se poate, totuşi, *identifica* cu aceasta. „Feminizarea" sa, rezultată de aici, poate fi „vizibilă" sau „invizibilă". În ambele cazuri va apărea o asimetrie între identitatea sa atribuită social şi identitatea sa subiectiv reală.[36]

O societate va oferi, desigur, mecanisme terapeutice pentru a soluţiona astfel de cazuri „anormale". Nu e nevoie să mai repetăm aici ceea ce am spus despre terapie, în afară poate de a sublinia că necesitatea unor mecanisme terapeutice creşte proporţional cu posibilitatea dată structural a unei socializări nereuşite. În exemplul tocmai discutat, copiii socializaţi cu succes vor exercita presiuni asupra celor socializaţi „greşit". Atîta timp cît nu apare nici un conflict serios între definiţiile mediate ale realităţii, ci numai deosebiri între diferite versiuni ale aceleiaşi realităţi comune, şansele unei terapii reuşite rămîn ridicate.

O socializare nereuşită poate fi produsă de asemenea de medierea de către alţi semnificativi, în timpul socializării primare, a unor lumi foarte discrepante, contradictorii. Pe măsură ce distribuirea cunoştinţelor devine tot mai complexă, lumile discrepante devin accesibile şi pot fi mediate în socializarea primară de diferiţi alţi semnificativi. Aceasta se întîmplă mai rar decît situaţia tocmai discutată, în care versiunile unei aceleiaşi lumi comune sînt distribuite printre persoanele socializatoare, deoarece indivizii suficient de legaţi între ei (de exemplu, un cuplu căsătorit) ca să-şi asume sarcina socializării primare şi-au inventat între ei un fel de lume comună. Fenomenul totuşi apare şi prezintă un considerabil interes teoretic.

De exemplu, un copil poate fi crescut nu numai de părinţii săi, ci şi de o doică recrutată dintr-un alt grup etnic sau dintr-o altă clasă socială. Părinţii mediază pentru copil lumea, să zicem, a unei aristocraţii care domină o anumită rasă, iar doica mediază lumea unei ţărănimi supuse de altă clasă. Este foarte posibil ca cele două medieri să recurgă la limbaje cu totul diferite, pe care copilul le învaţă simultan, dar care pentru

părinţi şi pentru doică sînt mutual neinteligibile. Într-un asemenea caz, desigur că lumea parentală va fi prin definiţie dominantă. Copilul va fi recunoscut de toţi cei interesaţi şi de către el însuşi ca aparţinînd categoriei sociale a părinţilor săi, nu celei a doicii. Cu toate acestea, predefinirea competenţelor celor două realităţi poate fi dezechilibrată de diferite accidente biografice, ca şi în cazul primei situaţii discutate, doar că acum socializarea nereuşită atrage după sine posibilitatea unei alternări interiorizate, ca o trăsătură permanentă a auto-perceperii subiective a individului. Alegerea potenţial accesibilă a copilului este acum mai bine profilată, implicînd mai curînd lumi diferite, nu doar versiuni diferite ale aceleiaşi lumi. Nu mai trebuie să spunem că, în practică, între cea dintîi şi cea de a doua situaţie pot exista diferite trepte.

Atunci cînd în socializarea primară sînt mediate lumi deosebit de discrepante, individului i se pun în faţă o serie de identităţi profilate, percepute de el ca posibilităţi biografice veritabile. El poate deveni bărbat, aşa cum este înţeles acest lucru de rasa *A* sau cum este înţeles de rasa *B*. Acesta este momentul în care apare posibilitatea unei identităţi cu adevărat ascunse, greu de recunoscut în concordanţă cu tipizările accesibile obiectiv. Cu alte cuvinte, poate exista o asimetrie ascunsă social între biografia „publică" şi cea „privată". Din punctul de vedere al părinţilor, copilul este acum pregătit pentru prima fază, preparatorie, a ridicării la rangul de nobil cavaler. Fără ştirea acestora, dar susţinut de structura de verosimilitate oferită de subsocietatea doicii, copilul doar „mimează" acest proces, în vreme ce „în realitate" se pregăteşte pentru iniţiere în misterele religioase mai tainice ale categoriei sociale supuse. Discrepanţe asemănătoare apar în societatea contemporană în cadrul proceselor de socializare din familiile şi grupurile nobiliare sau din alte grupuri de persoane cu interese identice. În ceea ce priveşte familia, copilul este gata să treacă de la gimnaziu la liceu. În alte grupuri cu interese comune el este pregătit să treacă primul test de curaj furînd un automobil. Se înţelege că astfel de

situații prezintă riscul de a stîrni conflicte sau sentimente de vinovăție.

Ipotetic, toți oamenii devin, de îndată ce sînt socializați, virtuali „trădători ai lor înșiși". Problema, inerentă unei asemenea „trădări", se complică însă și mai mult dacă atrage după sine, suplimentar întrebarea: *care* „sine" este trădat la un moment dat; o întrebare ce se pune de îndată ce identificarea cu diferiți alți semnificativi include alți generalizați. Copilul își trădează părinții atunci cînd se pregătește pentru mistere și pe doică atunci cînd se pregătește de înnobilare, tot așa cum își trădează grupul de interese, pretinzînd că este un tînăr „ascultător" și studios, iar pe părinți furînd o mașină – fiecare astfel de trădare fiind însoțită de o „trădare față de sine însuși", în măsura în care el s-a identificat cu două cele lumi discrepante. În discuția de mai înainte asupra alternării, am menționat diferitele opțiuni care-i sînt deschise, deși este clar că aceste opțiuni au o realitate subiectivă diferită atunci cînd sînt deja interiorizate în socializarea primară. Putem presupune că alternarea rămîne o amenințare pentru întreaga viață, pentru orice realitate subiectivă care apare din asemenea conflicte, ca rezultat al unor variate opțiuni, o amenințare apărută o dată pentru totdeauna în socializarea primară însăși, simultan cu introducerea posibilității alternării.

Posibilitatea apariției unui „individualism" (adică a unei alegeri individuale între realități și identități discrepante) este direct legată de posibilitatea unei socializări nereușite. Am afirmat deja că o socializare nereușită conduce la întrebarea „Cine sînt eu?". În contextul socio-structural în care socializarea nereușită devine recunoscută ca atare, o aceeași întrebare se poate pune și în ceea ce-l privește pe individul socializat *cu succes*, în virtutea reflecțiilor sale asupra celor socializați fără succes. Mai devreme sau mai tîrziu el îi va întîlni pe cei cu „sinele ascuns", pe „trădători", pe cei care au trecut sau sînt în curs de a trece alternînd între lumi discrepante. Printr-un fel de efect de oglindire, întrebarea i se poate pune lui însuși, mai întîi sub forma „Ia te uită, pentru numele lui Dumnezeu, și eu mă pierd"; în cele din urmă, prin formula „Dacă ei fac așa, de

ce n-aş face şi eu?". Aceasta deschide o cutie a Pandorei cu alegeri „individualiste", care, în cele din urmă, se vor generaliza indiferent dacă biografia individului a fost determinată de decizii „corecte" sau „greşite". „Individualistul" se iveşte ca un tip social specific care are, cel puţin, posibilitatea să migreze între un număr de lumi disponibile şi care şi-a construit conştient un sine din „materialul" pus la dispoziţie de un număr de identităţi care i s-au oferit.

O a treia situaţie importantă care conduce la o socializare nereuşită apare atunci cînd există discrepanţe între socializarea primară şi cea secundară. Unitatea socializării primare se păstrează, dar în socializarea secundară apar, ca opţiuni subiective, realităţi şi identităţi alternative. Opţiunile sînt, desigur, limitate de contextul socio-cultural al individului. De exemplu, el poate dori să devină nobil, dar poziţia sa socială face ca această ambiţie să i se pară nebunească. Atunci cînd socializarea secundară a fost diferenţiată pînă la punctul în care devine posibilă dez-identificarea subiectivă de „propriul loc" din societate şi cînd, în acelaşi timp, structura socială nu-i permite să-şi capete identitatea aleasă subiectiv, individul are o evoluţie interesantă. Identitatea subiectiv aleasă devine o identitate fantezistă, obiectivată în conştiinţa individului ca fiind „sinele său real". Este de presupus că oamenii visează permanent la tot felul de dorinţe imposibil de înfăptuit. Particularitatea acestei fantezii constă însă în obiectivizarea, la nivelul imaginaţiei, a unei identităţi diferite de cea atribuită lui, în mod obiectiv şi interiorizată anterior, în cursul socializării primare. Este evident că orice răspîndire mai largă a acestui fenomen poate introduce tensiuni şi nelinişte în structura socială, ameninţînd programele instituţionale şi realitatea dată.

O altă consecinţă foarte importantă, atunci cînd apare o discrepanţă între socializarea primară şi cea secundară, este posibilitatea ca individul să intre în relaţie cu lumi discrepante, calitativ diferite de relaţiile din situaţiile discutate mai sus. Dacă în socializarea primară apar lumi discrepante, individul poate opta să se identifice cu una dintre acestea, nu şi cu

B.C.U. „M. EMINESCU"

celelalte, un proces care, deoarece apare în socializarea primară, va fi foarte încărcat emoţional. Identificarea, dez-identificarea şi alternarea vor fi însoţite de crize afective, deoarece depind de medierea altor semnificativi. Prezenţa unor lumi discrepante în socializarea secundară produce o configuraţie cu totul diferită. În socializarea secundară, interiorizarea *nu* are nevoie să fie însoţită de o identificare încărcată afectiv cu ceilalţi semnificativi; individul poate interioriza diferite realităţi *fără* a se identifica cu ele. Ca urmare, dacă în socializarea secundară apare o lume alternativă, individul poate opta pentru ea într-un fel manipulativ. S-ar putea vorbi în acest caz despre o alternare „la rece". Individul interiorizează noua realitate, dar în loc ca aceasta să fie *propria sa* realitate, este o realitate ce va fi utilizată de el doar pentru anumite scopuri. În măsura în care aceasta implică îndeplinirea unor anumite roluri, el îşi păstrează o anumită distanţă subiectivă *faţă de ele* – adică „le amînă" conştient şi deliberat. Dacă un astfel de fenomen devine larg răspîndit, ordinea instituţională ca întreg începe să capete caracterul unei reţele de manipulări reciproce.[37]

O societate în care lumile discrepante sînt disponibile în regim „de piaţă" implică un spectru larg de identităţi şi de realităţi subiective. Apare o conştiinţă din ce în ce mai generalizată a relativităţii *tuturor* lumilor, inclusiv a celei proprii individului, care este percepută acum ca „*o* lume", mai degrabă decît „*lumea*". Ca urmare, propria conduită a individului poate fi percepută ca „un rol" de care individul se poate detaşa în propria sa conştiinţă şi care poate fi „jucat" sub control. De exemplu, nobilul nu mai *este* nobil pur şi simplu, ci *joacă* rolul *de a fi* un nobil, şi aşa mai departe. Ca urmare, situaţia atrage consecinţe cu mult mai serioase decît posibilitatea propusă indivizilor de a juca roluri care *nu* le sînt atribuite. Ei joacă de asemenea roluri în care *sînt* ceea ce *se presupune* că sînt – ceea ce este o cu totul altă problemă. O astfel de situaţie devine din ce în ce mai tipică în societăţile industriale moderne, dar acest aspect ar depăşi desigur scopurile consideraţiilor de aici, ar presupune o analiză proprie

sociologiei cunoaşterii sau socio-psihologică.[38] Ceea ce trebuie să subliniem aici este că o astfel de situaţie nu poate fi înţeleasă decît dacă este legată permanent de contextul său socio-structural, ceea ce decurge logic din relaţionarea necesară între diviziunea socială a muncii (cu urmările sale pentru structura socială) şi distribuţia socială a cunoaşterii (cu consecinţele sale pentru obiectivarea socială a realităţii). În situaţiile întîlnite astăzi, aceasta atrage după sine analizarea pluralismului atît al realităţii cît şi al identităţii, în legătură cu dinamica structurală a civilizaţiei industriale, îndeosebi cu dinamica modelelor de stratificare socială produse de industrializare.[39]

3. TEORII DESPRE IDENTITATE

Identitatea este, desigur, un element-cheie al realităţii subiective şi, ca orice realitate subiectivă, se află într-o relaţie dialectică cu societatea. Identitatea se formează ca urmare a unor procese sociale. O dată cristalizată, ea se păstrează, se modifică sau chiar se re-formează prin mijlocirea relaţiilor sociale. Procesele sociale implicate în formarea şi conservarea identităţii sînt determinate de structura socială. Şi reciproc, identităţile produse de interacţiunea dintre organism, conştiinţa individuală şi structura socială reacţionează asupra structurii sociale respective, o conservă, o modifică sau chiar o re-formează. Societăţile au o istorie, în cursul căreia apar identităţi specifice; această istorie este, însă, înfăptuită de oameni cu identităţi specifice.

Dacă se ţine seama de această dialectică, se poate evita noţiunea de „identităţi colective", care poate induce în eroare, fără a recurge la unicitatea existenţei individului, aflat *sub specie aeternitatis*.[40] Structurile sociale istorice specifice dau naştere unor *tipuri* de identitate, care pot fi recunoscute în cazuri individuale. În acest sens, se poate afirma că un american are o identitate diferită de aceea a unui francez, un new yorkez de a unui locuitor din zona mijlocie a Americii, un

director de societate de a unui muncitor zilier etc. Cum am văzut, orientarea şi conduita din viaţa cotidiană depind de astfel de tipizări. Aceasta înseamnă că tipurile de identitate pot fi întîlnite în viaţa de fiecare zi şi că afirmaţii de felul celor de mai sus pot fi confirmate – sau respinse – de orice om obişnuit. Americanul care se îndoieşte că francezii se deosebesc de el poate să se ducă în Franţa şi să se convingă singur de aceasta. Este limpede că statutul unor astfel de tipizări nu este comparabil cu cel al constructelor din ştiinţele sociale şi nici procesele de confirmare şi respingere nu respectă regulile metodei ştiinţifice. Trebuie să trecem peste problema metodologică a naturii exacte a relaţiei dintre tipizările din viaţa cotidiană şi construcţiile ştiinţifice (un puritan se recunoaşte pe sine ca puritan şi este recunoscut ca atare fără multă vorbă de, să zicem, anglicani; în schimb, un sociolog care doreşte să verifice teza lui Max Weber despre etica puritană trebuie să urmeze, pentru a-i „recunoaşte" pe cei care pot relata empiric despre „tipul ideal weberian", nişte proceduri întrucîtva diferite şi mai complexe. În contextul de faţă, aspectul interesant este că tipurile de identitate sînt „observabile" şi „verificabile" la nivel preteoretic şi, deci, prin experienţă preştiinţifică.

Identitatea este un fenomen care se iveşte în procesul dialecticii individ/societate. Pe de altă parte, *tipurile* de identitate sînt simple produse sociale, elemente relativ stabile ale realităţii sociale obiective (gradul de stabilitate fiind, desigur, la rîndul său, determinat social). Ele constituie, prin ele însele, subiectul unor forme de teoretizare în orice societate, chiar dacă sînt stabile şi dacă formarea identităţilor individuale este relativ neproblematică. Teoriile despre identitate sînt întotdeauna încorporate într-o interpretare mai generală a realităţii; ele sînt „incluse" în universul simbolic şi în legitimările teoretice ale acestuia şi variază odată cu caracterul acestora din urmă. Identitatea rămîne de neînţeles dacă nu este localizată într-o lume. Orice teoretizare despre identitate – şi despre tipuri specifice de identitate – trebuie deci să se facă în cadrul interpretărilor teoretice în care identitatea şi

tipurile de identitate sînt localizate. Vom reveni imediat asupra acestui punct.

Trebuie să subliniem din nou că aici ne referim la teoriile despre identitate ca fenomen social, adică fără a prejudicia acceptabilitatea lor de către ştiinţa modernă. De fapt, ne vom referi la astfel de teorii ca fiind „psihologii" şi vom include în această denumire orice teorie despre identitate care pretinde să explice un fenomen empiric într-un mod cuprinzător, indiferent dacă o asemenea explicaţie este sau nu „valabilă" din punctul de vedere al disciplinei ştiinţifice contemporane propriu-zise.

Cînd afirmăm că teoriile despre identitate sînt întotdeauna înglobate în teoriile mai cuprinzătoare despre realitate, prin aceasta înţelegem că ele trebuie privite prin prisma logicii care stă la baza acestora din urmă. De exemplu, o psihologie care interpretează anumite fenomene empirice, cum ar fi posedarea de către fiinţe demonice, are ca matrice a sa o teorie mitologică a cosmosului şi ar fi inadecvat să o interpretăm într-un cadru nemitologic. La fel, o psihologie care interpretează aceleaşi fenomene în funcţie de perturbările electrice din creier are la bază o teorie ştiinţifică generală a realităţii, atît umană cît şi ne-umană, iar coerenţa sa decurge din logica pe care se bazează această teorie. Mai simplu spus, psihologia întotdeauna presupune cosmologia.

Acest punct poate fi bine ilustrat referindu-ne la foarte utilizata noţiune de „orientat în realitate".[41] Un psihiatru care încearcă să stabilească diagnosticul unui individ a cărui stare psihologică ridică probleme îi pune întrebări pentru a determina gradul în care acesta este „orientat în realitate". Acest lucru este foarte logic; din punct de vedere psihiatric, evident, ceva nu este în regulă cu un pacient care nu ştie în ce zi a săptămînii se află sau care recunoaşte cu dezinvoltură că a conversat cu spiritele unor dispăruţi. Noţiunea de „orientare în realitate" poate fi foarte utilă în asemenea împrejurări. Un sociolog, însă, trebuie să pună şi întrebarea suplimentară „*Care* realitate?". De fapt, această întrebare este relevantă şi pentru psihiatru. Acesta va ţine cu siguranţă seama de ea

atunci cînd pacientul nu ştie în ce zi se află, după ce tocmai a sosit dintr-o călătorie intercontinentală cu avionul. S-ar putea ca el să nu ştie ziua curentă pur şi simplu pentru că el încă trăieşte „în alt timp" – după ora de la Calcutta, să zicem, nu după Ora Standard Internaţională. Dacă psihiatrul este cît de cît sensibil la contextul socio-cultural al problemelor de sănătate psihică, el va ajunge la un diagnostic în privinţa individului care conversează cu morţii, după cum acesta soseşte din oraşul vecin sau din Haiti. Un individ se poate afla „în altă realitate" în acelaşi sens, social obiectiv, în care altul se află „în alt timp". Cu alte cuvinte, întrebările despre statutul psihologic al individului nu pot fi formulate fără recunoaşterea definiţiilor asupra realităţii, care sînt considerate ca date în situaţia socială a acestuia. Mai clar spus, statutul psihologic este legat de definiţiile sociale ale realităţii în general şi este el însuşi definit social.[42]

Apariţia psihologiilor pune în evidenţă încă o relaţionare dialectică între identitate şi societate – relaţia dintre teoria psihologică şi acele elemente ale realităţii subiective pe care ea pretinde că le defineşte şi le explică. Nivelul unei astfel de teoretizări poate fi desigur foarte diferit, ca şi în cazul legitimărilor teoretice. Ceea ce am spus mai înainte despre originile şi etapele teoriilor legitimatoare se aplică la fel de bine şi în acest caz, dar cu o deosebire nu lipsită de importanţă. Psihologiile se referă la o dimensiune a realităţii care este de cea mai mare şi mai durabilă relevanţă subiectivă pentru orice individ. Ca urmare, dialectica dintre teorie şi realitate îl afectează pe individ într-un mod palpabil, direct şi puternic.

Cînd teoriile psihologice ating un grad înalt de complexitate intelectuală, este potrivit ca ele să fie administrate de un personal special instruit cu acest corpus de cunoştinţe. Oricare ar fi organizarea socială a acestor specialişti, teoriile lor psihologice sînt reintroduse în viaţa cotidiană, punînd la dispoziţia acesteia schemele interpretative necesare pentru rezolvarea cazurilor problematice. Problemele care se ivesc în dialectica dintre identitatea subiectivă şi atribuirea socială a

identităţilor, sau în aceea dintre identitate şi substratul său biologic (asupra cărora vom reveni mai pe larg), pot fi clasificate după categoria lor teoretică – ceea ce reprezintă, desigur, premisa de bază a oricărei terapii. Teoriile psihologice servesc şi pentru legitimarea procedeelor de conservare şi de „reparare" a identităţii stabilite în societate, asigurînd astfel legătura teoretică dintre identitate şi lume, acestea fiind, amîndouă, definite social şi însuşite subiectiv.

La nivel empiric, teoriile psihologice pot fi adecvate sau inadecvate, *fără* ca prin adecvarea lor să înţelegem normele procedurale ale unei ştiinţe empirice, ci, mai degrabă, schemele interpretative aplicabile de către expert sau nespecialist unor fenomene empirice din viaţa cotidiană. De exemplu, o teorie psihologică care porneşte de la posedarea de către demoni este improbabil să fie adecvată pentru interpretarea problemelor de identitate ale intelectualilor evrei din clasa mijlocie a New York-ului. Pur şi simplu aceşti oameni nu dispun de o identitate capabilă să producă fenomene care ar putea fi astfel interpretate. Demonii, dacă aşa ceva există, se pare că-i ocolesc. Pe de altă parte, psihanaliza este improbabil să fie adecvată pentru interpretarea unor probleme de identitate din satele din Haiti, unde elemente de psihologie Voo-doo ar putea oferi scheme interpretative cu un înalt grad de acurateţe empirică. Cele două abordări psihologice îşi demonstrează adecvarea empirică prin aplicabilitatea lor terapeutică, dar nici una nu demonstrează prin asta statutul ontologic al categoriilor respective. Nici zeii Voo-doo, nici energia libidinală nu pot exista în afara lumii definite în contextele sociale respective. În aceste contexte, ele există însă în funcţie de definiţia socială şi sînt interiorizate ca realităţi în cursul socializării. Haitienii din mediul rural *sînt* posedaţi, iar intelectualii new yorkezi *sînt* nevrotici. Prin urmare, *în aceste contexte* posedarea şi nevroza sînt componente ale realităţii obiective şi ale celei subiective deopotrivă. Această realitate este disponibilă empiric în viaţa de fiecare zi. Teoriile psihologice respective sînt adecvate empiric exact în acelaşi sens. Problema dacă sau cum ar putea

fi elaborate teoriile psihologice care să transceandă relativitatea socio-istorică nu ne va preocupa aici.

În măsura în care teoriile psihologice sînt adecvate, în acest sens, ele pot deveni verificabile empiric. Şi în acest caz, importantă nu este problema verificării în sensul ştiinţific al termenului, ci testarea în viaţa socială cotidiană. De exemplu, s-ar putea presupune că indivizii născuţi în anumite zile ale lunii pot ajunge să fie posedaţi de demoni, sau că indivizii care au avut mame autoritare pot să devină nevrotici. Astfel de presupuneri sînt verificabile empiric în măsura în care aparţin unor teorii adecvate, în sensul menţionat. O asemenea verificare poate fi înfăptuită de participanţi, dar şi de observatori din afară ai situaţiilor sociale respective. Un etnolog haitian poate descoperi empiric nevroza la New York, tot aşa cum un etnolog american poate descoperi empiric fenomenul de posedare Voo-doo. La baza unor astfel de descoperiri stă faptul că un observator din afară doreşte să utilizeze pentru cercetarea sa curentă instrumentarul conceptual al psihologiei locale. Dorinţa sa eventuală de a atribui acestei psihologii şi o valabilitate epistemologică mai generală este irelevantă pentru investigaţia empirică imediată.

Un alt fel de a afirma că teoriile psihologice sînt adecvate constă în a spune că ele reflectă realitatea psihologică pe care pretind că o explică. Dar dacă totul s-ar reduce la asta, relaţia dintre teorie şi realitate nu ar fi dialectică. O dialectică veritabilă este însă implicată, de vreme ce teoriile psihologice au puterea de a *se realiza* potenţial. În măsura în care teoriile psihologice sînt elemente ale unei definiţii sociale a realităţii, capacitatea lor de a genera realitate este o caracteristică pe care ele o împart cu alte teorii legitimatoare; capacitatea lor de realizare este deosebit de mare întrucît aceasta este actualizată prin procese de formare a identităţii încărcate emoţional. Dacă o teorie psihologică ajunge să fie acreditată social (adică este general recunoscută ca o interpretare adecvată a realităţii obiective), ea tinde să se realizeze cu putere în fenomenele pe care îşi propune să le interpreteze. Interiorizarea sa este accelerată de faptul că ea se referă la realitatea internă, astfel

încît individul o realizează în chiar actul prin care o interiorizează. Încă o dată, deoarece o psihologie, prin definiție, se referă la identitate, interiorizarea sa poate fi însoțită de identificare, deci poate fi, *ipso facto*, formatoare de identitate. Prin această legătură între interiorizare și identificare, teoriile psihologice diferă considerabil de alte tipuri de teorii. Deoarece problemele ridicate de socializarea nereușită pot conduce frecvent la acest fel de teoretizări, nu este surprinzător că teoriile psihologice sînt mai apte să aibă efecte socializatoare. Aceasta nu este același lucru cu a spune că teoriile psihologice se auto-verifică. Așa cum am menționat, verificarea se face prin confruntarea teoriilor psihologice cu realitatea psihologică, atît cît este aceasta accesibilă empiric. Psihologiile produc o realitate, care la rîndul său servește ca bază pentru verificarea lor. Altfel spus, aici avem de-a face cu o dialectică, nu cu o simplă tautologie.

Haitianul rural care interiorizează psihologia Voo-doo va deveni un posedat de îndată ce descoperă anumite semnale clare. La fel, intelectualul new yorkez, care interiorizează psihologia freudiană, va deveni nevrotic de îndată ce își diagnostichează anumite simptome bine definite. De fapt, este posibil ca, într-un anumit context biografic, semnalele sau simptomele să fie produse de individul însuși. Într-un asemenea caz, haitianul va produce nu simptome de nevroză, ci semne de posedare, pe cînd new yorkezul își va interpreta nevroza în conformitate cu simptomatologia acceptată. Aceasta nu are nimic de-a face cu „isteria de masă" și, cu atît mai puțin, cu „boala închipuită", ci doar cu imprimarea unor tipuri de identitate socială în realitatea subiectivă individuală a omului obișnuit. Gradul de identificare va varia odată cu condițiile în care are loc interiorizarea, cum am mai spus, el depinzînd, de exemplu, de faptul că aceasta are loc în socializarea primară sau în cea secundară. Acreditarea socială a unei teorii psihologice, care atrage după sine atribuirea unor roluri sociale, deopotrivă personalului care administrează teoria și terapeuților care o aplică, va depinde, desigur, de o varietate de circumstanțe socio-istorice.[43] Dar cu cît ea devine

mai consacrată social, cu atît mai mare va fi abundența de fenomene pe care ea le poate interpreta.

Dacă acceptăm posibilitatea că unele teorii psihologice devin adecvate pe parcursul unui proces de realizare, se ridică implicit întrebarea, de ce apar totuși teorii încă inadecvate (așa cum se întîmplă în fazele de început ale acestui proces)? Mai simplu spus, de ce o anumită teorie psihologică poate să o înlocuiască pe alta în istorie? Răspunsul general este că o astfel de schimbare apare cînd identitatea pare să fie, dintr-un motiv sau altul, problematică. Problema poate apărea în procesul dialectic al realității psihologice și structurii sociale. Schimbări radicale în structura socială (cum ar fi cele produse de revoluția industrială) pot duce, concomitent, la modificări în realitatea psihologică. În acest caz, pot apărea noi teorii psihologice, pentru că cele vechi nu mai pot explica adecvat fenomenele empirice din prezent. Teoretizarea asupra identității va căuta atunci să țină seamă de acele transformări ale identității care deja s-au produs în fapt, dar în acest proces va fi ea însăși transformată. Pe de altă parte, identitatea poate deveni problematică chiar la nivelul teoriei, ca rezultat intrinsec al dezvoltării teoriei înseși. În acest caz, teoriile psihologice vor fi inventate „înaintea faptelor", ca să spunem așa. Acreditarea lor socială *ulterioară* și potența lor de a genera realitate pot fi produse de afinitățile posibile dintre personalul care teoretizează și diferite interese sociale. Una dintre posibilitățile istorice care permit aceasta este manipularea ideologică deliberată de către grupuri politice de interese.

4. ORGANISMUL ȘI IDENTITATEA

Cu mult mai înainte am discutat condițiile și limitele fizice care intervin în construirea socială a realității. Acum este important să subliniem că organismul continuă să influențeze fiecare fază din activitatea omului de constructor de realitate și că organismul este el însuși influențat, la rîndul său, de această activitate. Mai grosier spus, animalitatea omului este trans-

formată prin socializare, dar nu este abolită. Astfel, stomacul omului continuă să protesteze chiar şi în timp ce omul este angajat să construiască o lume. Şi invers, evenimente din această lume, adică tocmai produsul său, îi pot face stomacul să protesteze mai mult, mai puţin sau în alt fel. Omul este capabil chiar să mănînce şi să teoretizeze în acelaşi timp. Existenţa concomitentă la om a animalităţii şi a sociabilităţii poate fi observată cu ocazia conversaţiilor care au loc în timpul cinei.

Se poate vorbi deci despre o dialectică între natură şi societate.[44] Această dialectică este dată prin însăşi condiţia umană şi se manifestă iarăşi şi iarăşi în fiecare individ uman. Pentru individ, desigur, ea se desfăşoară într-o situaţie socio-istorică deja structurată. Există o dialectică în curs de derulare, care apare o dată cu primele faze ale socializării şi continuă să se desfăşoare de-a lungul existenţei individului în societate, între fiecare animal uman şi situaţia sa socio-istorică. Privită din exterior, este o dialectică între animalul individual şi lumea socială. Privită din interior, este o dialectică între substratul biologic al individului şi identitatea sa produsă social.

Sub aspect exterior, putem spune că organismul impune limite în ceea ce este posibil social. Aşa cum au spus juriştii constituţionali englezi, Parlamentul poate face orice, în afară de a-i face pe oameni să facă copii. Dacă Parlamentul ar încerca, ideea s-ar nărui, datorită faptului de neocolit că există o biologie umană. Factorii biologici limitează domeniul posibilităţilor sociale deschise oricărui individ, dar lumea socială, care este pre-existentă pentru orice individ, impune la rîndul său limite organismului în ceea ce este biologic posibil. Dialectica se manifestă prin limitarea *reciprocă* a organismului şi a societăţii.

Un exemplu elocvent al limitării de către societate a posibilităţilor biologice ale organismului este longevitatea. Speranţa de viaţă variază odată cu localizarea socială. Chiar şi în societatea americană contemporană există o discrepanţă considerabilă între speranţele de viaţă ale indivizilor din clasa

inferioară şi a celor din clasa superioară. Mai mult, atît frecvenţa cît şi caracterul patologiei variază cu localizarea socială. Indivizii din clasele inferioare se îmbolnăvesc mai des decît cei din clasele superioare; în plus, ei suferă de boli diferite. Cu alte cuvinte, societatea determină cît timp şi cum va trăi organismul individual. Această determinare poate fi programată instituţional în funcţionarea controlului social, ca în cazul instituţiilor juridice. Societatea poate mutila şi ucide. De fapt, tocmai prin puterea pe care o are asupra vieţii şi morţii îşi manifestă ea controlul ultim asupra individului.

Societatea interferează de asemenea cu organismul şi cu funcţiile sale, mai ales în privinţa sexualităţii şi a alimentaţiei. Deşi atît sexualitatea cît şi alimentaţia sînt întemeiate pe impulsuri biologice, în animalul uman aceste trăsături sînt extrem de fragile. Omul este determinat, prin constituţia sa biologică, să caute satisfacţie sexuală şi hrană. Constituţia sa biologică nu-i spune, însă, *unde* să caute satisfacţie sexuală şi *ce* să mănînce. Lăsat de unul singur, omul se poate ataşa sexual de practic orice obiect şi este perfect capabil să mănînce lucruri care îl pot ucide. Sexualitatea şi alimentaţia sînt canalizate în anumite direcţii pe cale socială, nu biologică, o orientare care nu numai că impune limite acestor activităţi, dar şi influenţează direct funcţiile biologice. În acest fel, individul corect socializat este incapabil să practice sexul cu un obiect sexual „nepotrivit" şi poate voma cînd încearcă să consume o hrană „nepotrivită". Aşa cum am văzut, orientarea socială a activităţii constituie esenţa instituţionalizării, care este baza construirii sociale a realităţii. Se poate spune deci că realitatea socială determină nu numai activitatea şi conştiinţa, ci şi, în mare măsură, funcţiile biologice. În acest fel, funcţii intrinsec fizice ca orgasmul şi digestia sînt structurate social. Societatea determină de asemenea şi modul în care organismul este utilizat în activitate; expresivitatea, mersul şi gestica sînt structurate social. Posibilitatea unei sociologii a corpului, deschisă spre astfel de probleme, nu ne va preocupa aici.[45] Important este că societatea impune limite organismului, tot aşa cum şi organismul impune limite societăţii.

Sub aspect interior, dialectica se manifestă în rezistența substratului biologic la modelarea socială.[46] Acest lucru este cel mai evident, desigur, în procesul de socializare primară. Dificultățile întîlnite în prima socializare a copilului nu pot fi explicate doar prin prisma problemelor intrinseci ale învățării. Micul animal luptă, opune rezistență, ca să spunem așa. Faptul că el este sortit să piardă bătălia nu elimină rezistența elementelor de animalitate împotriva influenței tot mai insistente a lumii sociale. De exemplu, copilul rezistă la impunerea structurii temporale a societății asupra temporalității naturale a organismului său.[47] El se opune hrănirii și somnului la ore fixe, preferînd să le satisfacă după cerințele biologice proprii organismului său. Această rezistență este treptat înfrîntă în cursul socializării, dar se perpetuează sub formă de frustrare ori de cîte ori societatea interzice unui individ flămînd să mănînce și altuia somnoros să doarmă. Acest fel de frustrare este inevitabil inerentă socializării. Existența socială depinde de înfrîngerea continuă a rezistenței biologice a individului, ceea ce impune legitimarea și instituționalizarea regulilor sociale. Astfel, societatea oferă individului diferite explicații despre motivul pentru care el trebuie să mănînce de trei ori pe zi, nu ori de cîte ori este flămînd, și explicații chiar și mai ferme despre faptul că nu trebuie să aibă relații sexuale cu sora lui. Probleme similare de adaptare a organismului la lumea construită social apar și în socializarea secundară, cu toate că, desigur, gradul de frustrare biologică este posibil să fie în acest caz mai diminuat.

La individul pe deplin socializat există o dialectică internă permanentă între identitate și substratul său biologic.[48] Individul continuă să se simtă pe sine ca un organism, separat de obiectivizările sale derivate social, și uneori chiar împotriva lor. Deseori această dialectică este percepută ca o luptă între sinele „superior" și cel „inferior", echivalate cu identitatea socială și, respectiv, cu animalitatea presocială și posibil antisocială. Sinele „superior" trebuie să se afirme repetat față de sinele „inferior", uneori sub forma unor încercări critice ale puterii fizice. De exemplu, un bărbat trebuie să-și învingă frica

instinctivă de moarte prin vitejie în luptă. În acest caz, sinele „inferior" este constrîns să se supună sinelui „superior", o afirmare a dominației asupra substratului biologic care este necesară dacă identitatea socială a luptătorului trebuie păstrată, atît obiectiv cît și subiectiv. Analog, un bărbat se poate strădui cu încăpățînare să exercite un act sexual în pofida stării sale fizice precare datorate sației, doar pentru a-și păstra identitatea ca model de virilitate. Și în acest caz sinele „inferior" este pus la lucru spre avantajul celui „superior". Victoria asupra fricii și victoria asupra umilirii sexuale ilustrează deopotrivă modul în care substratul biologic rezistă și este înfrînt de sinele social din om. Nu mai este nevoie să spunem că în viața cotidiană există victorii, dar și înfrîngeri, mai mari sau mai mici, care vor fi asimilate apoi ca rutină.

Omul este predestinat biologic să construiască și să locuiască într-o lume comună, cu alții. Această lume devine pentru el realitatea dominantă și definitivă. Limitele sale sînt impuse de natură, dar o dată construită, această lume reacționează asupra naturii. În dialectica dintre natură și lumea construită social, însuși organismul uman se transformă. În acest proces dialectic, omul produce realitate și prin aceasta se produce pe sine însuși.

ÎNCHEIERE:
Sociologia cunoaşterii şi teoria sociologică

Ne-am străduit să-i oferim cititorului o prezentare sistematică a rolului cunoaşterii în societate. Se înţelege că analiza noastră nu a putut, şi nici nu a intenţionat, să fie exhaustivă. Sperăm totuşi că încercarea noastră de a elabora o teorie sistematică a sociologiei cunoaşterii va stimula atît discuţii critice cît şi cercetări empirice. Sîntem siguri de un lucru: o redefinire a problemelor şi sarcinilor sociologiei cunoaşterii era de mult aşteptată. Sperăm că analiza noastră a arătat calea pe care cercetări ulterioare ar putea fi efectuate cu folos.

Concepţia noastră despre sociologia cunoaşterii cuprinde de asemenea unele implicaţii pentru teoria sociologică şi pentru cercetarea sociologică în general, şi oferă o perspectivă diferită asupra unor domenii specifice de interes sociologic.

Analizele pe care le propunem pentru obiectivare, instituţionalizare şi legitimare sînt direct aplicabile la problemele sociologiei limbajului, ale teoriei acţiunilor şi instituţiilor sociale şi ale sociologiei religiei. Înţelesul pe care noi îl dăm sociologiei cunoaşterii conduce la concluzia că sociologia limbajului şi sociologia religiei nu pot fi considerate domenii periferice, de slab interes, ale teoriei sociologice propriu-zise, ci au, fiecare, o contribuţie esenţială la aceasta. Această opinie nu este nouă. Durkheim şi şcoala sa au susţinut-o, dar ea s-a estompat în timp din diverse motive teoretice irelevante. Sperăm că am argumentat aici destul de clar ideea că sociologia cunoaşterii presupune o sociologie a limbajului şi că ea este de neimaginat fără o sociologie a religiei (şi vice versa). Mai mult, sîntem încredinţaţi că am arătat convingător cum poziţiile teoretice ale lui Weber şi Durkheim pot fi

combinate într-o teorie cuprinzătoare a acțiunii sociale care să nu renunțe la logica internă proprie fiecăreia dintre ele. În sfîrșit, am putea afirma că legătura pe care am făcut-o aici între sociologia cunoașterii și miezul teoretic al gîndirii lui Mead și a școlii sale sugerează o posibilitate interesantă de dezvoltare a ceea ce am putea numi o „psihologie sociologică", adică o psihologie care își deduce perspectivele fundamentale dintr-o înțelegere sociologică a condiției umane. Observațiile propuse aici sugerează un program cu promițătoare deschideri teoretice.

Mai general, am putea afirma că analiza rolului cunoașterii în dialectica individului și a societății, a identității personale și structurii sociale, oferă o perspectivă complementară crucială pentru toate domeniile sociologiei. Aceasta nu înseamnă, desigur, că negăm faptul că analizele pur structurale ale fenomenelor sociale sînt pe deplin adecvate pentru domenii largi ale cercetării sociologice, de la studiul unor grupuri mici la cel al unor complexe instituționale mari, cum ar fi economia și politica. Nimic nu este mai departe de intenția noastră decît sugestia că perspectiva sociologiei cunoașterii ar trebui luată ca reper în toate aceste analize. În multe cazuri, aceasta ar fi nenecesar pentru țelul cognitiv spre care tind aceste studii. Sugerăm, totuși, că integrarea rezultatelor unor asemenea analize în corpul teoriei sociologice necesită mai mult decît o reverență trecătoare adusă „factorului uman" din spatele datelor structurale puse în evidență. O astfel de integrare cere o explicare sistematică a relației dialectice dintre realitățile structurale și efortul uman de a construi realitatea – în istorie.

Scriind această carte, nu am avut în vedere nici o intenție polemică. Am fi însă nesinceri dacă am nega că entuziasmul nostru pentru starea actuală a teoriei sociologice este foarte rezervat. Pe de o parte, prin analiza interrelațiilor dintre procesele instituționale și universurile simbolice legitimatoare am încercat să arătăm de ce trebuie să considerăm versiunile standard ale explicațiilor funcționaliste din științele sociale ca pe niște scamatorii teoretice. Pe de altă parte, sperăm că am putut argumenta satisfăcător convingerea noastră că o

sociologie pur structurală se află într-un pericol inevitabil de a reifica fenomenele sociale. Chiar dacă începe prin a atribui cu modestie construcţiilor sale un simplu statut euristic, acesta foarte des sfîrşeşte prin a confunda propriile sale conceptualizări cu legile universului.

Spre deosebire de unele mode teoretice dominante din sociologia contemporană, ideile pe care am încercat să le dezvoltăm nu impun *nici* un „sistem social" anistoric, *nici* o „natură umană" anistorică. Abordarea la care am recurs aici este ne-sociologizantă şi ne-psihologizantă. Nu putem fi de acord cu teza că sociologia are ca obiect de studiu pretinsa „dinamică" a unor „sisteme" sociale şi psihologice, puse *post hoc* într-o relaţie îndoielnică (în fapt, evoluţia intelectuală a acestor două noţiuni ar merita un studiu de caz în sociologia empirică a cunoaşterii).

Cercetarea relaţiilor dialectice dintre realitatea socială şi existenţa individuală în istorie nu este nicidecum nouă. Ea a fost introdusă cu autoritate în gîndirea socială modernă de Marx. Ar fi nevoie acum ca ea să fie extinsă, pentru a include perspectiva dialectică şi asupra orientării teoretice a ştiinţelor sociale. Nu mai este nevoie să spunem că nu am avut în vedere o introducere doctrinară în ideile marxiste din teoria sociologică. Şi nici nu ar avea sens doar să afirmăm pur şi simplu, că dialectica, în fapt şi în general, există. Ar fi necesar ca, pornind de la o asemenea afirmaţie, să se ajungă la precizarea şi clarificarea proceselor dialectice într-un cadru conceptual care să fie coerent cu marile tradiţii ale gîndirii sociologice. Simpla retorică despre dialectică, aşa cum este ea întîlnită de obicei printre marxiştii doctrinari, trebuie să-i apară sociologului doar ca o altă formă de obscurantism. Şi cu toate acestea, sîntem convinşi că numai înţelegerea a ceea ce Marcel Mauss a numit „fapt social total" îl va proteja pe sociolog de reificările deformante ale sociologismului şi psihologismului. Am dori ca tratatul nostru să fie înţeles tocmai pe fundalul acestei situaţii intelectuale în care acest dublu pericol se anunţă a fi foarte real.

Abordarea noastră a fost teoretică. În orice disciplină empirică, teoria trebuie să fie, însă, relevantă pe două planuri, în privința „datelor" acelei discipline definite ca pertinente. Ea trebuie să fie concordantă cu ele și trebuie să fie angajată în continuarea cercetărilor empirice. În fața sociologiei cunoașterii se deschide o vastă zonă de probleme empirice. Nu este locul aici să inserăm o listă a ceea ce noi considerăm a fi cele mai interesante probleme de acest fel, și, cu atît mai puțin, să avansăm ipoteze specifice asupra lor. Unele sugestii despre ce am avut în minte am oferit prin exemplele date în text pentru a ilustra argumentația teoretică. Vom adăuga aici numai că, după părerea noastră, cercetarea empirică privind relația dintre instituții și universurile simbolice legitimatoare ar lărgi mult înțelegerea sociologică a societății contemporane. Problemele sînt aici numeroase. Dacă vorbim despre societatea contemporană prin prisma „secularizării", a „epocii științifice", a „societății de masă", sau, dimpotrivă, a „individului autonom", a „descoperirii inconștientului" etc., acestea sînt mai mult întunecate decît luminate. Aceste noțiuni reflectă doar imensitatea problemelor care necesită clarificare științifică. Se poate ușor accepta faptul că omul occidental modern trăiește într-o lume substanțial diferită de oricare lume dinainte. Cu toate acestea, este încă foarte neclar ce se înțelege prin aceasta în raport cu realitatea, obiectivă și subiectivă, în care acest om își trăiește viața de fiecare zi și în care se petrec crizele sale. Cercetarea empirică a acestor probleme abia a început, spre deosebire de speculațiile mai mult sau mai puțin inteligente. Am dorit ca prin clarificarea perspectivei teoretice a sociologiei cunoașterii, pe care am încercat-o aici, să orientăm cercetarea empirică spre aceste probleme, peste care din alte perspective teoretice se trece cu ușurință. Pentru a nu da decît un singur exemplu, interesul actual al sociologilor pentru teoriile derivate din psihanaliză ar căpăta o cu totul altă coloratură de îndată ce aceste teorii nu ar mai fi privite, pozitiv sau negativ, ca propuneri ale „științei", ci ar fi analizate ca legitimări ale unei construcții a realității, foarte specifică și probabil foarte semnificativă, în societatea mo-

dernă. O asemenea analiză ar îngloba, desigur, problema „valabilității științifice" a acestor teorii și nu le-ar considera doar ca pe o colecție de date necesare pentru înțelegerea realității subiective și obiective din care s-au născut și pe care, la rîndul său, le vor influența.

Ne-am abținut în mod deliberat de la a urmări pînă la capăt implicațiile metodologice ale concepțiilor noastre despre sociologia cunoașterii. Ar trebui să fie limpede, totuși, că abordarea noastră este ne-pozitivistă, dacă prin pozitivism se înțelege o poziție filosofică care definește obiectul științelor sociale în așa fel încît să „scoată în afara legii" problemele lor cele mai importante. Cu toate acestea, nu subestimăm meritele „pozitivismului", în înțelesul său larg, în redefinirea metodelor de cercetare empirică în științele sociale.

Sociologia cunoașterii înțelege realitatea umană ca fiind o realitate construită social. Întrucît alcătuirea realității a constituit dintotdeauna o problemă centrală a filosofiei, această accepție are anumite implicații filosofice. Deoarece acestei probleme, cu toate întrebările pe care ea le implică, i s-a acordat o mare atenție – pînă în punctul la care ea aproape s-a banalizat în filosofia contemporană – sociologul se poate găsi, poate chiar spre surprinderea lui, în poziția de moștenitor al unor întrebări filosofice pe care filosofii de profesie nu mai sînt interesați să le abordeze. În diferite secțiuni ale acestui tratat, îndeosebi în cele privind analiza bazelor cunoașterii în viața cotidiană ca și în discuția despre obiectivare și instituționalizare în raport cu bazele biologice ale existenței umane, am oferit cîteva sugestii despre contribuțiile pe care gîndirea orientată sociologic le poate aduce la antropologia filosofică.

Rezumînd, viziunea noastră despre sociologia cunoașterii implică o concepție specifică despre sociologie în general. Ea *nu implică* faptul că sociologia nu ar fi o știință sau că metodele sale ar trebui să fie altfel decît empirice sau că nu poate fi „liberă de valoare". Ea *implică* însă faptul că sociologia își găsește locul său în compania științelor care se ocupă de om *ca* om, că este deci, în acest sens special, o

disciplină umanistă. O consecință importantă a acestei concepții este că sociologia trebuie să continue să converseze permanent atît cu istoria cît și cu filosofia, altminteri riscînd să-și piardă propriul obiect de cercetare. Acest obiect este societatea ca parte a lumii umane, făcută de oameni, locuită de oameni și care, la rîndul său, formează oameni, toate acestea într-un proces istoric în permanentă derulare. Faptul că sociologia umanistă provoacă mereu mirarea noastră asupra acestui fenomen uimitor nu este fructul său cel mai neînsemnat.

BCU IAȘI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

NOTE

INTRODUCERE: PROBLEMA SOCIOLOGIEI CUNOAŞTERII

1. Max Scheler, *Die Wiessensformen und die Gesellschaft* (Berna, Francke, 1960). Acest volum de eseuri, publicat mai întîi în 1925, conţine formularea de bază a sociologiei cunoaşterii în eseul numit „Probleme einer Soziologie des Wissens", publicat iniţial în 1924.

2. Wilhelm Windelband şi Heinz Heimsoeth, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* (Tübingen, Mohr, 1950), p. 605 .

3. Albert Salomon, *In Praise of Enlightenment* (New York, Meridian Books, 1963); Hans Barth, *Wahrheit und Ideologie* (Zurich. Manesse, 1945); Werner Stark, *The Sociology of Knowledge* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1958), p. 46; Kurt Lenk (ed.), *Ideologie* (Neuwied/Rhein, Luchterand, 1961), p. 13.

4. *Pensées* vol. 294.

5. Karl Marx, *Die Frühschriften* (Stuttgart, Kröner, 1953). Lucrarea *The Economic and Philosophical Manuscripts of 1844* poate fi găsită la p. 225.

6. Despre lucrarea lui Marx *Unterbau/Überbau, vezi* Karl Kautsky, „Verhältnis von Unterbau und Überbau", în Iring Fetscher (ed.), *Der Marxismus* (München, Piper, 1962), p. 160.; Antonio Labriola, „Die Vermittlung zwischen Basis und Überbau", *ibid.* p. 167; Jean-Yves Calvez, *La pensée de Karl Marx* (Paris, Editions du Seuil, 1956), p. 424. Reformularea cea mai importantă din secolul XX a problemei este aceea a lui György Lukács, în *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin, 1923), lucrare accesibilă mai uşor acum în traducere franceză, *Histoire et conscience de classe* (Paris, Editions de Minuit, 1960). Înţelegerea pe care Lukács o dă conceptului lui Marx de dialectică este cu atît mai remarcabilă cu cît ea antedatează cu aproape un deceniu redescoperirea lucrării *Economic and Philosophical Manuscripts of 1944.*

7. Lucrările cele mai importante ale lui Nietzsche asupra sociologiei cunoaşterii sînt *The Genealogy of Morals* şi *The Will to Power.* Pentru discuţii suplimentare, *vezi* Walter A. Kaufmann, *Nietzsche* (New York, Meridian Books, 1956); Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (traducere în engleză – New York, Rinehart and Winston, 1964)

8. Una dintre aplicaţiile cele mai timpurii şi mai interesante ale gîndirii lui Nietzsche la sociologia cunoaşterii se datoreşte lui Alfred

Seidel, în *Bewusstsein als Verhängnis* (Bonn, Cohen, 1927). Seidel, care a fost studentul lui Weber, a încercat să-i conecteze atît pe Nietzsche cît şi pe Freud la o critică sociologică radicală a conştiinţei.

9. Una dintre discuţiile cele mai sugestive asupra relaţiei dintre istoricism şi sociologie poate fi găsită la Carlo Antoni, în *Dallo storicismo alla sociologia* (Florenţa, 1940). *Vezi*, de asemenea, H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society* (New York, Knopf, 1958), p. 183. Pentru consideraţiile noastre de aici, cea mai importantă lucrare a lui Wilhelm Dilthey este *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Stuttgart, Teubner, 1958).

10. Pentru o excelentă discuţie asupra concepţiei lui Scheler privind sociologia cunoaşterii, *vezi* Hans-Joachim Lieber, *Wissen und Gesellschaft* (Tübingen, Niemeyer, 1952), p. 55. *Vezi* de asemenea, Stark, *op. cit.*, *passim*.

11. Pentru dezvoltarea generală a sociologiei germane în această perioadă, *vezi* Raymond Aron, *La sociologie allemande contemporaine* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950). Pentru contribuţii importante din această perioadă, în ceea ce priveşte sociologia cunoaşterii; *vezi* Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie* (München, 1929); Hans Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft* (Leipzig, 1930); Ernst Grünwald, *Das Problem der Soziologie des Wissens* (Viena, 1934); Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre* (Tübingen, 1934). Această din urmă lucrare, care rămîne discuţia cea mai importantă asupra metodologiei lui Weber, trebuie înţeleasă pe fondul dezbaterii asupra sociologiei cunoaşterii, care se centra, deopotrivă pe formulările lui Weber şi ale lui Mannheim.

12. Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (Londra, Routledge&Kegan Paul, 1936); *Essays on the Sociology of Knowledge* (New York, Oxford University Press, 1952); *Essays on Sociology and Social Psychology* (New York, Oxford University Press, 1953); *Essays on the Sociology of Culture* (New York, Oxford University Press, 1956). O culegere a lucrărilor de sociologie a cunoaşterii, cele mai importante, ale lui Mannheim, selectate de Kurt Wolff şi cu o introducere semnată tot de el, este Karl Mannheim, *Wissenssoziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964). Pentru discuţii ulterioare asupra concepţiei lui Mannheim despre sociologia cunoaşterii, *vezi* Jacques J. Maquet, *Sociologie de la connaissance* (Louvain, Nauwelaerts, 1949); *vezi* R. Aron, *op. cit.*; Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure* (Chicago, Free Press of Glencoe, 1957), p. 489; Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*

13. Această caracterizare a celor două formulări originare ale disciplinei a fost oferită de Lieber, *op. cit.*

14. Merton, *op. cit.*, p. 439.

15. Talcott Parsons, „An Approach to the Sociology of Knowledge", în *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*

(Louvain, International Sociological Association, 1959), vol. IV, p. 25; „Culture and the Social System", în Parsons *et al.* (eds.), *Theories of Society* (New York, Free Press, 1961), vol. II, p. 963.

16. Talcott Parsons, *The Social System* (Glencoe, Ill., Free Press, 1951), p. 326.

17. C. Wright Mills, *Power, Politics and People* (New York, Ballantine Books, 1963, p. 453.

18. Theodor Geiger, *Ideologie und Wahrheit* (Stuttgart, Humboldt, 1953); *Arbeiten zur Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1962), p. 412.

19. Ernst Topitsch, *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik* (Viena, Springer, 1958); *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1961). O influență importantă asupra lui Topitsch a avut-o școala lui Kelsen de pozitivism legal. Pentru implicațiile acesteia din urmă în sociologia cunoașterii, *vezi* Hans Kelsen, *Aufsätze zur Ideologiekritik* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1964).

20. Daniel Bell, *The End of Ideology* (New York, Free Press of Glencoe, 1960); Kurt Lenk (ed.), *Ideologie*; Norman Birnbaum (ed.), *The Sociological Study of Ideology* (Oxford, Blackwell, 1962).

21. Stark, *op. cit.*

22. Alfred Schutz, *Collected Papers*, vol. I (Haga, Nijhoff, 1962), p. 149. Sublinierile ne aparțin.

23. *Ibid.*, vol. II (1964), p. 121.

24. Pentru discuții asupra implicațiilor sociologiei lui Durkheim în sociologia cunoașterii, *vezi*, Gerard L. DeGré, *Society and Ideology* (New York, Columbia University Bookstore, 1943), p. 54; R. K. Merton, *op. cit.*; Georges Gurvitch, „Problèmes de la sociologie de la connaissance", în *Traité de sociologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1960), vol. II, p. 103.

25. După cunoștința noastră, abordarea cea mai potrivită a problemelor sociologiei cunoașterii prin prisma interacționismului simbolic a fost propusă de Tamotsu Shibutani, „Reference Groups and Social Control", în Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes* (Boston, Houghton Mufflin, 1962), p. 128. Eșecul încercării interacționiștilor simbolici de a stabili o legătură între psihologia socială a lui Mead și sociologia cunoașterii este legat de „difuzarea" limitată a sociologiei cunoașterii în America, dar motivul teoretic mai profund trebuie căutat în faptul că nici Mead însuși, nici adepții lui de mai tîrziu, nu au elaborat un concept adecvat al structurii sociale. Credem că tocmai din acest motiv integrarea celor două abordări, a lui Mead și a lui Durkheim, este atît de importantă. Putem nota aici că, așa cum indiferența cu care psihologii sociali din America au privit sociologia cunoașterii i-a împiedicat pe cei dintîi să relaționeze perspectivele lor cu teoria macro-sociologică, tot așa ignorarea totală a gîndirii lui Mead

constituie o deficiență majoră a gîndirii sociale neo-marxiste din Europa contemporană. Este o ironie faptul că, în timpul din urmă, teoreticienii neo-marxiști sînt în căutarea unei legături cu psihologia freudiană (care este fundamental incompatibilă cu presupunerile antropologice ale marxismului), uitînd cu totul de existența unei teorii meadiene a dialecticii dintre societate și individ, care ar fi substanțial mai potrivită cu propriul lor crez. Ca exemplu recent de asemenea fenomen ironic, *vezi*, Georges Lapassade, *L'entrée dans la vie* (Paris, Editions de Minuit, 1963), altminteri o carte foarte interesantă, care, ca să spunem așa, se plînge de Mead la fiecare pagină. O ironie asemănătoare, chiar dacă în alt context, poate fi întîlnită în eforturile americane recente de a apropia marxismul de freudism. Un sociolog european care a fost puternic și cu succes atras de Mead și de tradiția meadiană în construirea teoriei sociologice este Friedrich Tenbruck. *Vezi* cartea lui *Geschichte und Gesellschaft* (*Habilitationsschrift*, University of Freiburg, în curs de publicare), îndeosebi secțiunea intitulată „Realität". Într-un context sistematic diferit de al nostru, dar într-un mod destul de asemănător cu abordarea noastră a problematicii meadiene, Tenbruck discută originea socială a realității și bazele socio-structurale ale conservării realității.

26. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action* (Chicago, Free Press, 1949), p. V.

27. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method* (Chicago, Free Press, 1950), p. 14.

28. Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York, Oxford University Press, 1947), p. 101.

I. BAZELE CUNOAȘTERII ÎN VIAȚA COTIDIANĂ

1. Întreagă această secțiune a tratatului de față se bazează pe lucrarea lui Alfred Schutz și Thomas Luckmann *Die Strukturen der Lebenswelt*, aflată în curs de publicare (publicată ulterior în engleză sub titlul *The Structures of the Life-Worlds*, Evanston, Northwestern University Press, 1973. n. tr.). Pentru acest motiv, ne-am abținut să citîm referințele separate la locurile din lucrarea lui Schutz, deja publicată, în care se discută aceleași probleme. Raționamentul nostru aici se bazează *in toto* pe ideile lui Schutz, așa cum au fost ele dezvoltate cu contribuția lui Luckmann în lucrarea menționată. Cititorul care dorește să cunoască lucrările deja publicate ale lui Schuz, poate căuta Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (Viena, Springer, 1960); *Collected Papers*, vol. I și II. Cititorul interesat de adaptarea metodei fenomenologice la analiza lumii sociale poate consulta mai ales *Collected Papers*, volumul I, p. 99, precum și Maurice Natanson (ed.), *Philosophy of the Social Sciences* (New York, Random House, 1963), p. 183.

II. SOCIETATEA CA REALITATE OBIECTIVĂ

1. Despre lucrări biologice recente privind poziția deosebită a omului în lumea animală, *vezi*, Jakob von Uexküll, *Bedeutungslehre* (Hamburg, Rewohlt, 1958); F.J.J. Buytendijk, *Mensch und Tier* (Hamburg, Rowohlt, 1958); Adolf Portmann, *Zoologie und das neue Bild vom Menschen* (Hamburg, Rowohlt, 1956). Cele mai importante evaluări ale acestor perspective biologice prin prisma antropologiei filosofice sînt cele ale lui Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 și 1965) și Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 și 1950). Gehlen a fost acela care a dezvoltat mai departe aceste perspective în funcție de o teorie sociologică a instituțiilor (îndeosebi în cartea sa *Urmensch und Spätkultur*, 1956). Pentru o introducere în această ultimă teorie, *vezi*, Peter L. Berger și Hansfried Kellner, „Arnold Gehlen and the Theory of Institutions", în *Social Research*, vol. 32 (1965), nr. 1, p.110.

2. Expresia „mediu propriu al speciei" este preluată de la von Uexküll.

3. Implicațiile antropologice ale expresiei „deschidere spre lume" au fost puse în evidență de Plessner și Gehlen.

4. Particularitatea organismului uman ca fiind de natură ontogenetică a fost revelată îndeosebi prin cercetările lui Portmann.

5. Opinia că perioada foetală a omului se întinde de-a lungul primului an de viață a fost sugerată de Portmann, care a denumit acest an „Frühjahr extrauterine".

6. Sintagma „alți semnificativi" a fost preluată de la Mead. Pentru teoria lui Mead a ontogenezei sinelui, *vezi* cartea sa *Mind, Self and Society* (Chicago, University of Chicago Press, 1934). O culegere utilă a scrierilor lui Mead este Anselm Strauss (ed.), *George Herbert Mead on Social Psychology* (Chicago, University of Chicago Press, 1964). Pentru o discuție sugestivă ulteriară, *vezi* Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead* (Washington, Public Affairs Press, 1956).

7. Între concepția că omul este o ființă care se auto-produce și concepția că el are o „natură umană" există o dihotomie fundamentală. Aceasta constituie o deosebire antropologică decisivă între Marx și orice perspectivă sociologică (mai ales una bazată pe psihologia socială meadiană), pe de o parte, și Freud și majoritatea perspectivelor psihologice ne-freudiene, pe de alta. O clarificare a acestei diferențe este foarte importantă pentru ca între domeniile actuale ale sociologiei și psihologiei să existe o interacțiune semnificativă. Chiar și în sînul teoriei sociologice înseși este posibil să distingem între diferite poziții în funcție de apropierea lor de polii „sociologic" și „psihologic". Vilfredo Pareto este poate cel care se apropie cel mai mult de polul „psihologic"

în sociologia propriu-zisă. Întîmplător, acceptarea sau respingerea ipotezei „naturii umane" are implicații interesante și în funcție de ideologiile politice, dar acest aspect nu-și avea locul aici.

8. În legătură cu această problemă pot fi citate lucrările lui Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn și George Murdock.

9. Opinia prezentată aici despre maleabilitatea sexuală a omului se înrudește cu concepția lui Freud despre caracterul inițial neformat al libidoului.

10. Acest aspect este explicat în teoria lui Mead despre geneza socială a sinelui.

11. Termenul de „excentricitate" este preluat de la Plessner. Perspective similare pot fi găsite în lucrările mai tîrzii ale lui Scheler despre antropologia filosofică. *vezi* Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (München, Nymphenburger Verlagshandlung, 1947).

12. Caracterul social al auto-producerii omului a fost cel mai clar formulat de Marx în critica adusă lui Stirner, în *The German Ideology*. Evoluția lui Jean-Paul Sartre de la existențialismul său timpuriu la modificarea marxistă de mai tîrziu, adică de la *L'être et le néant* la *Critique de la raison dialectique*, constituie exemplul cel mai impresionant din antropologia filosofică contemporană al realizării unei viziuni sociologice esențialmente critice. Chiar interesul manifestat de Sartre în „medierea" dintre procesele socio-istorice macroscopice și biografia individuală ar putea fi bine servit în acest caz, ținînd seama de psihologia socială a lui Mead.

13. Legătura inextricabilă dintre umanitatea omului și socialitatea sa a fost cel mai clar formulată de Durkheim, îndeosebi în secțiunea finală din *Formes élémentaires de la vie religieuse*.

14. Insistînd asupra faptului că ordinea socială nu se bazează pe nici o „lege a naturii" nu înseamnă neapărat că adoptăm o anumită poziție în privința unei concepții metafizice a „legii naturale". Afirmația noastră se limitează numai la acele fapte ale naturii care sînt accesibile empiric.

15. Durkheim a fost acela care a insistat cel mai puternic asupra caracterului *sui generis* al ordinii sociale, mai ales în cartea sa *Règles de la méthode sociologique*. Necesitatea antropologică a exteriorizării a fost demonstrată atît de Hegel, cît și de Marx.

16. Fundamentarea biologică a exteriorizării și a relației sale cu apariția instituțiilor a fost dezvoltată de Gehlen.

17. Sintagma „stoc de cunoștințe" este preluată de la Schutz.

18. Gehlen se referă la acest punct prin termenii săi de *Triebüberschuss* și de *Entlastung*.

19. Gehlen se referă la acest punct prin termenul său de *Hintergrundserfüllung*.

20. Noţiunea de „definire a unei situaţii" a fost propusă de W.I. Thomas şi dezvoltată apoi în lucrările sale ulterioare de sociologie.

21. Sîntem conştienţi de faptul că această noţiune de instituţie este mai cuprinzătoare decît cea care predomină în sociologia contemporană. Credem că o astfel de noţiune mai largă este utilă pentru o analiză cuprinzătoare a proceselor sociale fundamentale. Despre controlul social, *vezi* Friedrich Tenbruck, „Soziale Kontrolle", în *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962), şi Heinrich Popitz, „Soziale Normen", în *European Journal of Sociology*.

22. Expresia „a-ţi asuma rolul celuilalt" este preluată de la Mead. Recurgem aici la paradigma lui Mead a socializării şi o aplicăm la problema mai largă a instituţionalizării. Raţionamentul nostru combină trăsăturile esenţiale ale abordărilor lui Mead şi Gehler.

23. Analiza lui Simmel a extinderii de la diadă la triadă este, în acest context, importantă. Raţionamentul care urmează combină concepţiile lui Simmel şi Durkheim despre obiectivitatea realităţii.

24. În terminologia lui Durkheim, aceasta înseamnă că, odată cu trecerea de la diadă la triadă şi dincolo de aceasta, formaţiunile originare devin veritabile „fapte sociale", adică ajung la *choséité*.

25. Se poate apela aici prin comparaţie la noţiunea lui Jean Piaget de „realism" infantil.

26. Pentru o analiză a acestui proces în familiile contemporane, *vezi* Peter L. Berger şi Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality", în *Diogenes*, vol. 46 (1964), p. 1.

27. Descrierea precedentă urmează îndeaproape analiza lui Durkheim a realităţii sociale. Aceasta *nu* contrazice concepţia weberiană despre caracteristica societăţii de a avea sens. Deoarece realitatea socială se constituie întotdeauna din acţiuni umane cu înţeles, ea continuă să poarte sens chiar dacă rămîne la un anumit moment impenetrabilă pentru individ. Originalul poate fi *reconstruit*, mai exact prin mijloacele pe care Weber le-a numit *Verstehen*.

28. Termenul de „obiectivare" este derivat din termenul hegelian/marxist *Versachlichung*.

29. Sociologia americană contemporană tinde către neglijarea primului moment. Perspectiva sa asupra societăţii tinde astfel să fie ceea ce Marx a numit reificare (*Verdinglichung*), adică o distorsiune nedialectică a realităţii sociale care ascunde caracterul reificării ca produs uman continuu, plasîndu-l în schimb într-o categorie potrivită numai cu lumea naturii. Faptul că dezumanizarea cuprinsă implicit în acest proces este temperată de valori derivate din tradiţii mai generale ale societăţii este, prezumtiv, binevenit moral, dar este irelevant teoretic.

30. Analiza lui Pareto a „logicii" instituţiilor este semnificativă aici. Un argument similar cu al nostru a fost propus şi de Friedrich Tenbruck, *op. cit.* Acesta mai accentuează şi faptul că „strădania spre consistenţă" este înrădăcinată în caracterul cu înţeles al acţiunilor omeneşti.

31. Aceasta este, desigur, principala slăbiciune a oricărei sociologii orientate funcționalist. Pentru o excelentă critică a acesteia, *vezi* discuția asupra societății Bororo în Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* (New York, Atheneum, 1964), p. 183.

32. Sintagma „cunoaștere-rețetă" este preluată de la Schutz.

33. Termenul „obiectivizare" este derivat din termenul *Vergegenständlichung* al lui Hegel.

34. Termenul „sedimentare" este derivat dintr-o expresie propusă de Edmund Husserl. El a fost folosit pentru prima oară într-un context sociologic de Schutz.

35. Aici se folosește expresia „însușire monotetică" a lui Husserl. Ea a fost utilizată pe larg de Schutz.

36. În ceea ce privește „sinele social" opus sinelui în totalitatea sa, *vezi* conceptul lui Mead de „eu" în opoziție cu cel de *homo duplex* al lui Durkheim.

37. Cu toate că în raționamentul nostru am folosit termeni care nu au fost folosiți de Mead, concepția noastră despre rol este foarte apropiată de a sa și intenționează să extindă teoria rolurilor a lui Mead spre un cadru referențial mai larg, și anume unul care include o teorie a instituțiilor.

38. Termenul „reprezentare" este, aici, foarte apropiat de sensul pe care i l-a atribuit Durkheim, dar cu o sferă lărgită.

39. Acest proces de reunire, de „strîngere la un loc" constituie una dintre preocupările principale ale sociologiei durkheimiene – integrarea societății prin încurajarea solidarității.

40. Reprezentările simbolice ale integrării sînt ceea ce Durkheim a numit „religie".

41. Noțiunea de distribuție socială a cunoașterii este preluată de la Schutz.

42. Termenul „mediere" a fost folosit de Sartre, dar fără înțelesul concret pe care teoria rolurilor este capabile să i-l ofere. Termenul este adecvat pentru a indica legătura generală dintre teoria rolurilor și sociologia cunoașterii.

43. Această întrebare ar putea fi desemnată ca reprezentînd „densitatea" ordinii instituționale. Cu toate acestea, în încercarea de a evita introducerea unor termeni noi am hotărît să nu recurgem la acest termen, deși este sugestiv.

44. Aceasta este ceea ce Durkheim a numit „solidaritate organică". Lucien Lévy-Bruhl, atunci cînd vorbește de „participarea mistică" din societățile primitive, conferă acestui concept durkheimian un conținut psihologic mai larg.

45. Aici s-ar putea face o comparație cu noțiunile de „compactitate" și „diferențiere" ale lui Eric Voegelin. Vezi cartea sa *Order and History*, vol. I (Baton Rouge, La., Louisiana State University Press, 1956).

Talcott Parsons s-a referit şi el în mai multe ocazii la diferenţierea instituţională.

46. Relaţia dintre diviziunea muncii şi diferenţierea instituţională a fost analizată de Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies şi Talcott Parsons.

47. Se poate spune că, în pofida unor interpretări diferite în ce priveşte detaliul, asupra acestui punct există un grad mare de consens de-a lungul istoriei teoriei sociologice.

48. Relaţia dintre „teoria pură" şi surplusul economic a fost evidenţiat pentru prima oară de Marx.

49. Tendinţa instituţiilor de a dăinui a fost analizată de Georg Simmel prin prisma noţiunii sale de „loialitate". *Vezi* cartea sa *Soziologie* (Berlin, Duncker und Humblot, 1958), p. 438.

50. Această noţiune de dezinstituţionalizare provine de la Gehlen.

51. Analiza dezinstituţionalizării în sfera privată constituie o preocupare centrală a psihologiei sociale a lui Gehlen aplicată la societatea modernă. *Vezi* lucrarea sa, *Die Seele im technischen Zeitalter* (Hamburg, Rowohlt, 1957).

52. Dacă cineva ar dori să accepte şi alte neologisme, ar putea privi acest lucru ca pe o problemă a gradului de „fuziune" sau de „segmentare" a ordinii instituţionale. Aşa cum arată, o asemenea problemă ar părea că este similară cu preocuparea structural-funcţională pentru „integrarea funcţională" a societăţilor. Acest din urmă concept presupune, însă, că „integrarea" unei societăţi poate fi determinată de un observator din afară care investighează funcţionarea externă a instituţiilor societăţii. Am putea susţine că, dimpotrivă, nici „funcţiile" nici „disfuncţiile" nu pot fi analizate decît prin prisma nivelului de înţelegere. În consecinţă, „integrarea funcţională" – dacă dorim totuşi să recurgem la acest concept – înseamnă integrarea ordinii instituţionale pe calea unor diferite procese legitimatoare. Cu alte cuvinte, *integrarea nu rezidă în instituţii, ci în legitimarea acestora.* Aceasta implică, spre deosebire de opinia structural-funcţionaliştilor, că o ordine instituţională nu poate fi înţeleasă corect ca fiind un „sistem".

53. Această problemă este înrudită cu cea a „ideologiei", pe care o vom discuta mai jos într-un context definit mai îngust.

54. Weber se referă în mod repetat, mai ales în a sa sociologie comparativă a religiilor, la diferite colectivităţi ca fiind „cărăuşi" (*Träger*) a ceea ce noi am numit aici subuniversuri de înţelesuri. Analiza acestui fenomen este relaţionată, desigur, cu schema *Unterbau/Überbau* a lui Marx.

55. Competiţia pluralistă dintre subuniversurile de înţelesuri este una dintre cele mai importante probleme ale sociologiei empirice a cunoaşterii în societatea contemporană. Am tratat această problemă în alte lucrări despre sociologia religiei şi nu vedem necesitatea de a dezvolta analiza ei în acest tratat.

56. Această ipoteză poate fi formulată şi în termeni marxişti, afirmînd că există o relaţie dialectică între infrastructură (*Unterbau*) şi suprastructură (*Überbau*) – o idee marxistă care aproape că a fost uitată pînă de foarte curînd de curentul marxist principal. Problema posibilităţii unei cunoaşteri sociale separate a constituit, desigur, o problemă centrală şi a sociologiei cunoaşterii aşa cum a fost aceasta definită de Scheler şi Mannnheim. Pentru motive inerente în abordarea noastră general teoretică, noi nu-i acordăm un asemenea loc central. Aspectul important pentru sociologia teoretică a cunoaşterii îl constituie dialectica dintre cunoaştere şi baza sa socială. Probleme ca cele ridicate de Mannheim în legătură cu „inteligenţia neangajată" constituie aplicaţii ale sociologiei cunoaşterii la fenomene istorice şi empirice concrete. Presupunerile despre acestea trebuie să fie făcute la un nivel mult mai scăzut de generalitate decît cel care ne interesează aici. Pe de altă parte, problemele legate de autonomia cunoaşterii social-ştiinţifice ar trebui abordate în contextul metodologiei ştiinţelor sociale. Pentru raţiuni teoretice pe care le-am expus în Introducere, am exclus acest domeniu de interes din definiţia noastră a sferei sociologiei cunoaşterii.

57. În sociologia americană de la Ogburn încoace, acesta este un fenomen numit îndeobşte „întîrziere culturală". Am evitat acest concept din cauza conotaţiei sale evoluţioniste şi, implicit, evaluatoare.

58. Reificarea (*Verdinglichung*) este o importantă noţiune marxistă, mai ales în consideraţiile antropologice din *Frühschriften*, dezvoltată ulterior, în *Das Kapital*, ca „fetişism al obiectelor de consum". Pentru dezvoltări mai recente ale noţiunii în teoria marxistă, *vezi* György Lukács, *Histoire et conscience de classe*, p. 109; Lucien Goldmann, *Recherches dialectiques* (Paris, Gallimard, 1959), p. 64; Joseph Gabel, *La fausse conscience* (Paris, Editions de Minuit, 1962) şi *Formen der Entfremdung* (Frankfurt, Fischer, 1964). Pentru o discuţie cuprinzătoare asupra aplicabilităţii noţiunii într-o sociologie nedoctrinară a cunoaşterii, *vezi* Peter L. Berger şi Stanley Pullberg, „Reification and the Sociological Critique of Consciousness", în *History and Theory*, vol. IV (1965), nr. 2, p. 198. În cadrul marxismului, noţiunea de reificare este strîns înrudită cu cea de alienare (*Entfremdung*). În lucrările sociologice recente, acest din urmă concept a fost deseori confundat cu variate fenomene, de la *anomie* la nevroză, pînă la punctul la care noţiunea nu mai poate fi recuperată. În orice caz, am considerat că nu aici este locul unde să încercăm o asemenea recuperare şi am ocolit prin urmare folosirea acestei noţiuni.

59. Critici francezi recenţi ai sociologiei durkheimiene, ca Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946 şi Armand Cuvillier („Durkheim et Marx", în *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948), au acuzat-o de vederi reificate asupra realităţii sociale. Altfel spus, ei au argumentat că acea *choséité* a lui Durkheim este *ipso facto* reificare. Orice s-ar putea spune despre aceasta prin prisma exegezei lui

Durkheim, este posibil, în principiu, să afirmăm că „faptele sociale sînt lucruri" şi prin urmare să acceptăm ideea obiectivităţii faptelor sociale *ca produse umane.* Cheia teoretică a problemei devine atunci distincţia dintre obiectivare şi reificare.

60. Aici se poate face o comparaţie cu termenul „practico-inert" al lui Sartre, expus în *Critique de la raison dialectique.*

61. Pentru acest motiv, Marx a numit conştiinţa reificatoare *falsă* conştiinţă. Această noţiune poate fi legată de „reaua credinţă" (*mauvaise foi*) a lui Sartre.

62. Lucrările lui Lucien Lévy-Bruhl şi Jean Piaaget pot fi considerate ca esenţiale pentru înţelegerea proto-reificării, atît din punct de vedere filogenetic cît şi ontogenetic. De asemenea, *vezi* Claude Lévy-Strauss, *La pensée sauvage* (Paris, Plon, 1962).

63. Despre paralelismul dintre „aici jos" şi „acolo sus", *vezi* Mircea Eliade, *Cosmos and History* (New York, Harper, 1959). Un punct de vedere asemănător este oferit de Voegelin, *op. cit.*, în discuţia pe care o face despre „civilizaţiile cosmologice".

64. Despre reificarea identităţii, *vezi* şi analiza lui Sartre asupra anti-semitismului.

65. Asupra condiţiilor necesare pentru dereificare, *vezi* Berger şi Pullberg, *loc. cit.*

66. Termenul de „legitimare" provine de la Weber, care l-a dezvoltat mai ales în contextul sociologiei sale politice. În lucrarea noastră i-am atribuit un sens cu mult mai larg.

67. Asupra legitimărilor ca „explicaţii", *vezi* analiza „derivaţiilor" făcută de Pareto.

68. Atît Marx, cît şi Pareto au fost conştienţi de posibila autonomie a ceea ce noi am numit legitimări („ideologie" la Marx, „derivaţii" la Pareto).

69. Noţiunea de „univers simbolic" folosită de noi este foarte apropiată de cea de „religie" a lui Durkheim. Analiza lui Schutz a „zonelor personale de semnificaţie" şi a relaţiilor dintre acestea, ca şi noţiunea lui Sartre de „totalizare", au fost foarte utile pentru raţionamentul asupra acestui aspect.

70. Noţiunea de „situaţie marginală" (*Grenzsituation*) a fost introdusă de Karl Jaspers. Noi o folosim într-un sens destul de diferit.

71. Argumentaţia noastră de aici este influenţată de analiza făcută de Durkheim *anomiei.* Noi sîntem însă interesaţi mai mult de procesele *nomice* din societate decît de cele *anomice.*

72. Statutul suprem al realităţii cotidiene a fost analizat de Schutz. *Vezi* mai ales articolul său „On Multiple Realities", în *Collected Papers,* vol. I, p. 207.

73. Precaritatea identităţii subiective este deja surprinsă în analiza lui Mead asupra apariţiei sinelui. Pentru dezvoltări ale acestei analize, *vezi* Anselm Strauss, *Mirrors and Masks* (New York, Free Press of

Glencoe, 1959); Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1959).

74. Heidegger oferă analiza cea mai elaborată a filosofiei actuale a morții ca situație marginală prin excelență. Conceptul lui Schutz de „anxietate fundamentală" se referă la același fenomen. Analiza făcută de Malinowski funcției sociale a ceremonialului funerar este de asemenea interesantă sub acest aspect.

75. Utilizarea anumitor perspective asupra „anxietății" (*Angst*), propuse de filosofia existențială face posibil să plasăm analiza lui Durkheim a *anomiei* într-un context antropologic mai cuprinzător.

76. Lévi-Strauss, *op. cit.*

77. Despre memoria colectivă, *vezi* Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, Presses Universitaires de France, 1952). Halbwachs a elaborat o teorie sociologică a memoriei în *La mémoire collective* (1950) și în *La topographie légendaire des Evangiles en Terre Sainte* (1941).

78. Noțiunile de „predecesori" și „succesori" sînt preluate de la Schutz.

79. Concepția despre caracterul de transcendere al societății a fost dezvoltată mai ales de Durkheim.

80. Noțiunea de „proiecție" a fost propusă mai întîi de Feuerbach, iar apoi, deși în cu totul alte direcții, de Marx, Nietzsche și Freud.

81. Și acest aspect trebuie comparat cu conceptul de „cărăuș" (*Träger*) al lui Weber.

82. Analizele efectuate în cadrul antropologiei culturale americane actuale asupra „contactului cultural" sînt de asemenea relevante în prezentul context.

83. De văzut și conceptul de „șoc cultural" în antropologia culturală americană actuală.

84. Marx a dezvoltat detaliat relația dintre puterea materială și „succesul conceptual". *Vezi* bine-cunoscuta formulare a acestei probleme în *The German Ideology* : „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken" (*Frühschriften*, ediția Kröner, p. 373).

85. Pareto este cel mai aproape de a fi realizat o istorie a gîndirii folosind noțiuni sociologice, ceea îl face foarte important pentru sociologia cunoașterii, chiar dacă trecem cu vederea rezervele pe care cineva le-ar putea avea în legătură cu cadrul său teoretic. *Vezi* Brigitte Berger, *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (disertație de doctorat nepublicată, New School for Social Research, 1964).

86. Acest lucru ar putea aminti de „legea celor trei etape" a lui August Comte. Desigur că nu putem accepta aceasta, dar ar putea fi util să sugerăm că o conștiință se dezvoltă în etape ușor de recunoscut istoric, deși acestea nu ar putea fi recunoscute la Comte. Felul în care

noi înțelegem acest fapt este mai apropiat de abordarea hegelian/marxistă a istoricității gîndirii umane.

87. Atît Lévy-Bruhl cît și Piaget sugerează că mitologia constituie o etapă necesară în dezvoltarea gîndirii. Pentru o discuție interesantă asupra rădăcinilor biologice ale gîndirii mitologice/magice, *vezi* Arnold Gehler, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (Neuwied/Rhein, Luchterhand, 1963), p. 79.

88. Concepția noastră asupra mitologiei este influențată de lucrările lui Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade și Rudolf Bultmann.

89. Despre continuitatea dintre ordinea socială și cea cosmică în conștiința mitologică, *vezi*, din nou, lucrările lui Eliade și Voegelin.

90. Din presupunerile noastre teoretice ar trebui să fi devenit clar că nu putem intra aici în detalii în problema „sociologiei intelectualilor". În afară de lucrarea foarte importantă în acest domeniu a lui Mannheim (care poate fi găsită în *Ideology and Utopia* și în *Essays on the Sociology of Culture*), *vezi* și Florian Znaniecki, *The Social Role of the Man of Knowledge* (New York, Columbia University Press, 1940); Theodor Geiger, *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft* (Stuttgart, 1949); Raymond Aron, *L'opium des intellectuels* (Paris, 1955); George B. de Huszar (ed.), *The Intellectuals* (New York, Free Press of Glencoe, 1960).

91. Despre legitimările ultime care fortifică „inerția" instituțională (acea „loialitate" a lui Simmel), *vezi* atît lucrările lui Durkheim, cît și ale lui Pareto.

92. Tocmai în acest punct este cel mai puțin rezistentă orice interpretare funcționalistă a instituțiilor, ceea ce duce la căutarea unor caracteristici practice care, de fapt, nu există.

93. Despre conflictul dintre brahmani și doctrina Kshatriya, *vezi* lucrarea lui Weber despre sociologia religiei în India.

94. Despre validarea socială a unor ipoteze care sînt greu de validat empiric, *vezi* Leon Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance* (Evanston, Ill., Row, Peterson and Co., 1957).

95. Termenul de „afinitate" (*Wahlverwandschaft*) este preluat de la Scheler și Weber.

96. În privința definițiilor monopoliste ale realității în societățile arhaice, *vezi* lucrările lui Durkheim și ale lui Voegelin.

97. Lucrările lui Paul Radin sugerează că scepticismul este permis chiar și în astfel de situații monopoliste.

98. Termenul de „oaspeți" (*Gastvölker*) se datorește lui Weber.

99. Despre afinitatea dintre forțele politice conservatoare și monopolurile religioase („biserici"), *vezi* analiza pe care Weber a făcut-o ierarhocrației.

100. Termenul de „ideologie" a fost folosit în atîtea sensuri diferite încît poți intra în panică atunci cînd vrei să îl folosești într-un mod cît de cît exact. Am decis totuși să-l păstrăm, deși cu un sens mai îngust,

deoarece el este util şi în cele din urmă preferabil unui neologism. Nu este locul aici să discutăm transformările suferite de acest termen în istoria marxismului şi a sociologiei cunoaşterii. Pentru o trecere utilă în revistă, *vezi* Kurt Lenk (ed.), *Ideologie.*

101. Despre relaţia dintre creştinism şi ideologia burgheză, *vezi* lucrările lui Marx şi Veblen. O sinteză utilă a tratării de către cel dintîi a religiei poate fi găsită în antologia *Marx and Engels on Religion* (Moscova, Foreign Languages Publishing House, 1957).

102. Thomas Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft* (Freiburg, Rombach, 1963).

103. Concepţia noastră că intelectualul ar fi un „expert nedorit" nu diferă prea mult de părerea lui Mannheim despre marginalitatea intelectualului. În orice definiţie a intelectualului care se vrea sociologic utilă este important, credem, ca acest tip să fie clar definit separat de acela al „omului de cunoaştere", în general.

104. În privinţa marginalităţii intelectualilor, *vezi* analiza lui Simmel asupra „obiectivităţii" străinului şi cea a lui Veblen asupra rolului intelectual al evreilor.

105. Peter L. Berger, „The Sociological Study of Sectarianism", în *Social Research*, iarna 1954, 467.

106. *Vezi* analiza făcută de Mannheim asupra intelectualilor revoluţionari. Pentru prototipul rusesc al acestora, *vezi* E. Lampert, *Studies in Rebellion* (New York, Praeger, 1957).

107. Transformarea intelectualilor revoluţionari în legitimatori ai *status quo*-ului poate fi studiată practic în formă „pură" în evoluţia comunismului în Rusia. Pentru o critică aspră a acestui proces dintr-un unghi de vedere marxist, *vezi* Leszek Kolakowski, *Der Mensch ohne Alternative* (München, 1960).

III. SOCIETATEA CA REALITATE SUBIECTIVĂ

1. Concepţia noastră despre „înţelegerea celuilalt" este îndatorată lucrărilor lui Weber şi Schutz.

2. Definiţiile date de noi socializării şi celor două subtipuri ale sale urmează destul de apropiat utilizarea lor actuală în ştiinţele sociale. Am adaptat însă formularea astfel încît să fie conformă cu cadrul teoretic general.

3. Descrierea de aici se sprijină puternic, desigur, pe teoria socializării a lui Mead.

4. Noţiunea de „mediere" provine de la Sartre, căruia îi lipseşte însă o teorie adecvată a socializării.

5. Dimensiunea afectivă a procesului de învăţare timpurie a fost subliniată mai ales de psihologia copilului a lui Freud, cu toate că există şi noi descoperiri ale teoriei comportamentiste a învăţării care tind să o

confirme. Aceasta nu înseamnă că noi acceptăm în raționamentul de aici ipotezele teoretice ale vreuneia din aceste școli psihologice.

6. Concepția noastră despre caracterul reflectat al sinelui provine de la Cooley și de la Mead. Rădăcinile sale pot fi găsite în analiza făcută „sinelui social" de William James (*Principles of Psychology*).

7. Deși acest punct nu poate fi dezvoltat aici, credem că am spus destul pentru a indica posibilitatea unei veritabile psihologii sociale dialectice. Aceasta ar fi la fel de importantă nu numai pentru sociologie, ci și pentru antropologia filosofică. În ceea ce o privește pe cea dintîi, o astfel de psihologie socială (orientată, în fond, după Mead, dar cu adaosul unor importante elemente de la alte curente ale gîndirii social-științifice) ar face inutilă căutarea unor alianțe teoretice cu psihologismul freudian, sau cu cel comportamental.

8. În ceea ce privește terminologia, *vezi* Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, p. 253.

9. Noțiunea de „celălalt generalizat" este folosită aici în sensul deplin al concepției lui Mead.

10. *Vezi* și opiniile lui Georg Simmel despre auto-perceperea omului deopotrivă în interiorul și în afara societății. Noțiunea lui Plessner de „excentricitate" este de asemenea relevantă aici.

11. *Vezi* și părerile lui Piaget despre realitatea masivă a lumii copilului.

12. *Vezi* și concepția lui Lévy-Bruhl despre analogul filogenetic al „realismului" infantil al lui Piaget.

13. Philippe Ariès, *Centuries of Childhood* (New York, Knopf, 1962).

14. De comparat cu analizele cultural-antropologice ale „ritualurilor de maturizare" legate de pubertate.

15. Noțiunea de „distanțare de rol" a fost dezvoltată de Erving Goffman, îndeosebi în *Asylums* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1961). Analiza noastră sugerează că o astfel de distanțare este posibilă *numai* în ceea ce privește realitățile interiorizate în socializarea secundară. Dacă ea este extinsă la realitățile interiorizate în cursul socializării primare, ne găsim în domeniul a ceea ce psihiatria americană numește „psihopatie", care implică o formare deficientă a identității. Un alt aspect important sugerat de analiza noastră privește limitele structurale între care un „model goffmanian" al interacțiunii sociale poate fi viabil – și anume societățile astfel structurate încît elemente definitorii ale realității obiectivate să fie interiorizate în procesele de socializare secundară. Incidental, acest aspect ar trebui să ne facă atenți să nu echivalăm „modelul" lui Goffman (care este foarte util, să adăugăm, pentru analiza unor trăsături importante ale societății industriale moderne) cu un simplu „model dramatic". La urma urmei, au mai existat și alte drame decît cea a omului implicat în organizarea

contemporană a societății și înclinat spre manipularea imaginii, adică spre o „conducere care face impresie".

16. Studiile de sociologie ocupațională, așa cum au fost cele realizate de Everett Hughes, oferă un material interesant asupra acestui aspect.

17. Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied* (Chicago, Free Press, 1949), p. 233.

18. În *Character and Social Structure* (New York, Harcourt, Brace and Co., 1953), Hans H. Gerth și C. Wright Mills propun termenul de „alți intimi" în locul celui de „alți semnificativi" angajați în conservarea realității în viața adultă. Preferăm să nu folosim acest termen, datorită similarității sale cu *Intimsphäre*, care a fost folosit abundent în sociologia germanofonă și care are o conotație foarte diferită.

19. În privința acestui aspect, *vezi* din nou lucrările lui Goffman, ca și pe cele ale lui David Riesman.

20. Noțiunile de „grup primar" și de „grup secundar" sînt preluate de la Cooley. În acest punct respectăm sensul curent din sociologia americană.

21. Asupra noțiunii de „aparat conversațional", *vezi* Peter L. Berger și Hansfried Kellner, „Marriage and the Construction of Reality", în *Diogenes*, vol. 46 (1964), p. 1. Friedrich Tenbruck (*op. cit.*) discută detaliat funcția îndeplinită de rețelele de comunicație în conservarea realităților obișnuite.

22. În privința corespondenței, *vezi* Georg Simmel, *Soziologie*, p. 287.

23. În acest context este relevantă noțiunea de „grup de referință". *Vezi* analiza lui Merton a acestui aspect, în *Social Theory and Social Structure*.

24. Peter L. Berger, *Invitation to Sociology* (Garden City, N.Y., Doubleday-Anchor, 1963), p. 54.

25. Conceptul psihanalitic de „transfer" se referă tocmai la acest fenomen. Ceea ce nu înțelege însă psihanalistul care îl folosește este, evident, faptul, că fenomenul poate fi întîlnit în *orice* proces de re-socializare, în identificarea individului cu ceilalți semnificativi care răspund de acesta, astfel încît din el nu se poate trage nici o concluzie în privința valabilității cognitive a „intuițiilor" care apar într-o situație psihanalitică.

26. La aceasta s-a referit Durkheim în analiza sa a caracterului inevitabil social al religiei. Nu vom folosi totuși termenul său „biserică" în loc de „comunitate morală" a religiei, deoarece el este potrivit numai pentru un caz istoric particular în instituționalizarea religiei.

27. Studiile asupra tehnicilor comuniste chineze de „spălare a creierului" sînt foarte ilustrative în privința tiparelor de bază ale alternării. *Vezi*, de exemplu, Edward Hunter, *Brainwashing in Red China* (New York, Vanguard Press, 1951). În *Asylums*, Goffman detaliază

analiza, evidenţiind paralelismul între procedura respectivă şi psihoterapia de grup practicată în America.

28. Şi în acest caz, *vezi* lucrările lui Festinger asupra evitării definiţiilor discrepante ale realităţii.

29. Thomas Luckmann şi Peter L. Berger, „Social Mobility and Personal Identity", în *European Journal of Sociology*, vol. V (1964), p. 331.

30. Noţiunea de „altă direcţie" a lui Riesman şi cea de „socializare anticipatorie" a lui Merton sînt relevante pentru acest aspect.

31. *Vezi* eseurile asupra sociologiei medicale ale lui Eliot Freidson, Theodor J. Litman şi Julius A. Roth, în Arnold Rose (ed.), *Human Behavior and Social Processes*.

32. Raţionamentul nostru implică necesitatea unui fundal macrosociologic pentru analizele asupra interiorizării, adică a înţelegerii *structurii sociale* în cadrul căreia are loc interiorizarea. Psihologia socială americană modernă este debilitată de faptul că un astfel de cadru lipseşte în mare măsură.

33. Gerth şi Mills, *op. cit.* De asemenea, Tenbruck, *op. cit.*, care – în tipizarea sa a societăţilor în primitive, tradiţionale şi moderne – atribuie un loc proeminent bazelor structurale ale personalităţii.

34. Aceasta are implicaţia importantă că majoritatea modelelor psihologice, inclusiv cele din psihologia ştiinţifică contemporană, au o aplicabilitate socio-istorică limitată. O altă implicaţie este că o psihologie sociologică ar trebui să fie în acelaşi timp şi o *psihologie istorică*.

35. Erving Goffmann, *Stigma* (Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1963). De asemenea, A. Kardiner şi L. Ovesey, *The Mark of Oppression* (New York, Norton, 1951).

36. Donald W. Cory, *The Homosexual in America* (New York, Greenberg, 1951).

37. Am sublinia aici încă o dată importanţa condiţiilor socio-structurale pentru aplicabilitatea unui „model Goffman" de analiză.

38. Helmut Schelsky a acreditat noţiunea sugestivă de „reflectare permanentă" (*Dauerreflektion*) pentru „ruda" psihologică a „pieţei lumilor" contemporane („Ist die Dauerreflekion institution-alisierbar?", în *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). Baza teoretică a raţionamentului lui Schelsky o constituie teoria generală a „subiectivării" în societatea modernă, elaborată de Gehlen. Aceasta a fost dezvoltată mai departe de Luckmann, *op. cit.*, avînd în vedere sociologia religiei contemporane.

39. Luckmann şi Berger, *op. cit.*

40. Ar fi nerecomandabil să vorbim despre „identitate colectivă", din cauza pericolului unei false (şi reificatoare) personalizări. Un *exemplum horribile* a unei astfel de personalizări este sociologia „hegeliană" germană din anii 1920 şi 1930 (cum ar fi cea din lucrările

lui Othmar Spann). Pericolul este prezent într-o măsură mai mare sau mai mică și în diferite alte lucrări ale școlii lui Durkheim și ale școlii „cultură și personalitate" din antropologia culturală americană.

41. Ceea ce este implicat aici este, desigur, o critică sociologică a „principiului realității" al lui Freud.

42. Peter L. Berger, „Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis", în *Social Research*, Primăvara 1965, 26.

43. *Ibidem.*

44. Dialectica natură/societate discutată aici nu trebuie în nici un fel echivalată cu „dialectica naturii", așa cum a fost aceasta elaborată de Engels și de marxiștii de mai tîrziu. Cea dintîi subliniază că relația omului cu propriul său corp (și cu natura în general) este prin ea însăși o relație specific umană. Cea din urmă, dimpotrivă, proiectează fenomene specific umane în natura ne-umană și apoi trece la dezumanizarea teoretică a omului privindu-l ca simplu obiect al forțelor naturale sau al legilor naturii.

45. Pentru posibilitatea unei discipline a „sociosomaticii", *vezi* Georg Simmel, *op. cit.*, p. 483; Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1950), p. 365 ff. (eseul despre „tehnicile trupului"); Edward T. Hall, *The Silent Language* (Garden City, N.Y., Doubleday, 1959). Analiza sociologică a sexualității ar oferi, probabil, materialul empiric cel mai bogat pentru o astfel de disciplină.

46. Acest lucru a fost foarte bine înțeles de Freud în concepția lui despre socializare. Aceasta a fost subestimată însă în adaptările funcționaliste ale teoriei lui Freud, de la Malinowski încoace.

47. *Vezi* pentru acest aspect și lucrările lui Henri Bergson, îndeosebi teoria sa despre durată (*durée*), Maurice Merleau-Ponty, Alfred Schutz și Jean Piaget.

48. *Vezi* pentru acest aspect și lucrările lui Durkheim și Plessner, precum și ale lui Freud.

BCU IASI CENTRU

INDEX de subiecte

A

Activitate, 15, 28, 208-209 (*v.* și Biografie; Viață cotidiană; Obișnuire; Instituționalizare, Muncă; Roluri, activități specifice); A și organism, 60-66, 208
Adolescenți, ritualuri *v.* Inițiere, 151-160
„Aici și acum", 32-33, 45, 51 *v.* și Situații față-n-față 39-45
Alegeri, 66, 157
Alienare, 228
„Altă direcție", 234
Alternare, 182-187, 195-196
Altul/Celălaltul generalizat, 155-157, 159
Alți/Ceilalți semnificativi, 153, 173-177, 184-185; conversația și N, 159; v. și discrepanțele dintre socializarea primară și secundară, 193
Amintire, 82, 111, 180 *v.* și Tradiție
Analiză fenomenologică, 30
Angst, 229
Animale, 121
Anomie, 228
Anonimat, 42-45, 51, 83, 165-166
Anormalitate, 168 *v.* Deviantă
Apologetică, 135-136
„Arta neîncrederii", 16
Artă, 36, 52
Așteptare, 38
Auto- „trădare", 196, 197
„Autoritate", 179

B

Biografie individuală, 74, 78-79, 82, 99, 149 (*v.* și Activitate; Istorie; Roluri; Sine; Realitate subiectivă, 151-200; experiențe specifice; tipuri de experiențe 200-205); A și universurile simbolice, 110-111, 114-115, 151-171
Biologie, 27, 60-66, 159, 163, 207-211
Boală. v. Medicină; Patologie; Terapie

C

„Cariere", 141,160
Casualness, 177-178
Căsătorie, 107-108 (*v.* și Copii; Familie): A interconfesională, 176
„Cealaltă direcție", 234
Civilizație occidentală, 158, 215-216
Civilizații arhaice, 97, 122-123, 142
Clanuri. v. Rudenie
Clase. v. Clase sociale
Clase sociale, 121, 141, 153, 160, 161, 186, 187, 188, 190, 208-209 *v.* și Experți
Colectivități. *v.* Instituționalizare; colectivități specifice
Competiție, 139 *v.* și Specialiși și specializare
Comunicare, 33-34, 72 *v.* și Limbaj

Conduită, 66, 89-90, 111, 137-138, v. Habitualizare, Rol
Conservarea realității subiective, 171-180
Conservarea universului, 123-150 *v.* și Universuri simbolice
Conceptualizare, 123-137 *v.* și Legitimare
Conștiință, 30-31, 82, 88-89, 94, 100 (*v.* și Situații limită; Realitate subiectivă); A și reificare, 108
„Contact cultural", 228
Contemporani, 43-44 *v.* și Grupuri de experți
Control social, 69-70, 76, 208-209 *v.* și Instituționalizare; Zone și tipuri specifice; Conversație, 177-180 *v.* și Limbaj
Conversație 176-180, 185 v. și Limbaj
Copii, 72-73, 75-76, 86, 112, 194 (*v.* și Inițiere; Noua generație; Socializare primară); A sugari, 61; joc al, A, 35-36
Corespondență, 41-42, 179
Corp, 47-48, 157 *v.* și Biologie
Cosmologie, 130, 202 *v.* și Mitologie; Universuri
Cosmar, 121 *v.* și Visuri; Situații limită
Creier, 202
Crize, 174-175
„Cunoaștere", 9; transmiterea, A
Cunoaștere-"rețetă", 54, 79-81 *v.* și Rutină; Deprinderi; Obișnuire

D

Dasein, 96
Dauerreflektion, 234
Decizii, 66
Deficiență mentală, 191
Demență. v. Nebunie
Deprindere, 66, 89-90, 111, 137-138 *v.* și Deprinderi, Obișnuire
Deschidere spre lume, 60, 62, 64-65, 123
Despotism, 57-58
„Detașabilitate", 47-48
„Determinare situațională", 15-16
Deviantă, 76, 80-81, 115-116, 125-126, 139-150, 191-192 *v.* și Control; Obișnuire; Instituționalizare; Tradiție; tipuri specifice
„Dezorientare", 38
Dezumanizare. *v.* Reificare
Dezvoltarea personalității, 116 *v.* și Identitate
Diagnoză, 133
„Dialectica naturii", 235
Dialectică, 75, 104, 150, 151, 154-155, 175, 200, 213 *v.* și participanți specifici
Digestie, 209-210
Divinitate, 122, 124-125 *v.* și Zei; Mitologie
Diviziunea muncii, 71, 80-81, 93, 97-98, 137-138, 200 (*v.* și Experți; Roluri); A și pluralism, 146-147; A și socializare secundară, 165
Dramă, 90-91 *v.* și Teatru

E

Economie de subzistență, 97-98, 102 *v.* și Societăți primitive
Educație, 85-86 *v.* și Socializare
Efeminare, 194-95 *v.* și Homosexualitate
„Emigrație", 133 *v.* si Deviație
Emoții, 153-154, 191, 205-206
Entfremdung, 227
Epistemologie, 22-23
Erezie, eretici, 135-136, 143, 148-149, 180-181
Evul Mediu. v. Societate medievală
Exorcism 181
Experiență estetică, 36 *v.* și Artă
Experiență. v. Biografie

Experţi, 113-114, 137-138 *v.* şi Specialişti şi specializare; domenii specifice
Expresii vocale, 49
Expresivitate facială, 40, 209-210
Exteriorizare, 65-66, 74-75, 123, 151 *v.* şi Teorii; Universuri

F

„Factori ideali", 16-17
„Factori reali", 16-17
„Falsă conştiinţă", 14, 15, 17-18
Familiaritate, 55 *v.* şi Intimitate
Familii, 171, 196-197 *v.* şi Copii; Rudenie
Fantezii, 114-115, 119, 198-199
„Fapt social total", 214-215
Femei, 194-195 (*v.* şi Sexualitate); A ca mame 151 (*v.* şi Copii; Alţi semnificativi)
Fetişuri, fetişism, 86, 162
Filosofi, filosofie 9, 22, 52, 216-217 *v.* şi Teorii
Fluxul conştiinţei, 35-36
Fond comun, *v.* şi Relevanţe
„Formule" instituţionale, 85
Freischwebende Intelligenz, 19
„*Frühjahr* extrauterin", 222
Funcţii „latente", 20
Funcţii „manifeste", 20
Funcţionalitate, 86

G

Geografie, 60
Gesticulaţie, 48-49, 210
Gîndire „utopică", 19
„Gol cultural", 226
Gramatică, 53
Grupuri de experţi, 196-197
Grupuri minoritare. v. Deviaţie

H

Habitualizare, 66, 90, 111, 137-138 *v.* Obişnuire; Deprindere; Conduită, Rutină
Haos, 122
Homosexualitate, 133-137, 194-195 *v.* şi Sexualitate
Hrană. *v.* Mîncare

I

Idealfaktoren, 16-17
„Idei". v. Teorii; Universuri; *Weltanschauung*
Identitate, identificare, 82, 152, 213 (*v.* şi Roluri; Sinele; Socializare; Realitate subiectivă); A şi situaţiile limită, 119-121; organismul şi A, 207-211; reificarea A, 109-110; teorii despre A, 200-207; A socială, 151-188
„Identităţi colective", 201
Ideologie, 14-15, 18-19, 21, 23, 144-147, 149-150, 207
Idiosincrazii, 125-126, 153, 193-194
Ierarhie, 119, 121
Incest, 69, 111-112, 115-116, 210
Individualism, 197-198
Individualizare, 43 *v.* şi Anonimitate
Inerţie, 137-38 *v.* şi Tradiţie
„Infrastructură/suprastructură",
Iniţiere, 85, 93, 113-114, 131, 168-169 *v.* şi Ritualuri de trecere
Inovaţii, 70-71, 146-147.
Insight, 134
Instincte, 60, 61-62, 66-67
Instituţionalizare, 60-109, 212 (*v.* şi Roluri; Socializare; Tradiţie; A şi identitate (*v.* Identitate); legitimarea A *v.* Legitimare)
„Integrare funcţională", 226

Integrare, 34-35, 51, 78, 79, 91-92, 98-99, 100-102 *v.* și Instituționalizare; Legitimare; Roluri
Intelectuali, 146-148, 149, 204
„Inteligență neangajată social", 19
Interiorizare, 75, 134, 151-199 (*v.* și Socializare); A și identitate (*v.* Identitate); A și structură socială,
Intimitate, 44, 53 *v.* și Prieteni
„Ipocrizie", 41
Istorie, istoricitate, 12-13, 38-39, 200, 206-207, 213 (*v.* și Biografie; Teorii; Tradiție; domenii specifice); A și legitimarea universurilor, 111, 122, 126-127; A și originile instituționalizării, 68, 72 (*v.* și Instituționalizare)
Izolare. *v.* Solitudine

Î

Îmbrăcăminte potrivită, 172
Întîrziere culturală, 227
„Înțelegere", 152
„Înțelegeri tacite", 160
Învățare. *v.* Educație; Socializare

J

Joc, 36

L

Lege, 91-92, 93, 208-209
„Legea celor trei etape", 230
Legende, 112-113 *v.* și Mitologie
Legitimare, 75-76, 79-80, 84, 100-102, 110-149, 200-201, 212 (*v.* și Teorii); A și socializarea primară, 157-58; A și subuniversurile, 104, 105
„Libertatea voinței", 10, 11
Limbaj, 32, 37, 45-59, 73, 78-79, 90-91, 212, 155-156, 157-158, 160, 195 (*v.* și Conversație, Vocabular); copiii (socializarea primară) și A, 151-160; A și socializarea secundară, 161-170; A și sedimentare și tradiție, 82-86; A și clasificarea socială, 121
„Limbaj comun", 178-179
Limbaj simbolic, 48
„Locul în viață", 15-16
Logică, 78-79, 98-100, 202-203
Longevitate, 208-209
„Lumea de acasă". *v.* Socializare primară

M

Magie, 47-48, 94
„Mai întîi lucrurile dintîi", 37
Maxime, proverbe, 112
Mediatori, 91-93
Medicină, 102, 105-106; spitalizare, 187-188
Mediu înconjurător, 60
Memorie. *v.* Istorie; Amintire
Menținerea universului, *v.* Conservarea universului
Mers, 210
Metodologie, 24
Misticism. *v.* Religie
Mitologie, 99-101, 117-119, 124-125, 128, 130-131, 202-203 *v.* și Cosmologie; Divinitate; Zei; Universuri simbolice
Mîncare, 207
Mînie, 46, 47-48
Moarte, 38, 172-173, 181, 210-211; A și legitimare, 121-122; controlul social al A, 208
Monarhi, 76; regalitate divină, 91-92, 122-123
Monopolism, 142-145, 146-147
Motivații, 152, 185-186

Muncă, 14, 72 *v.* şi Diviziunea muncii; Roluri; activităţi specifice

N

Natura umană, 61 *v.* şi trăsături specifice, A
Nebunie, nebuni (demenţă), 35-36, 116-117, 181
„Negociere" faţă-n-faţă, 40, 42
Nevroză, 204, 205, 206-207
Nihilare, negare, 132, 147-148, 180-181, 184-186
Nomenclatură, 154-155.
Norme, 154-156.
Noua generaţie, 73, 75, 111, 125-26 *v.* şi Copii; Succesori; Tradiţie
Nuditate, 172
Nume, 154-155
Nutriţie. *v.* Mîncare

O

„Oaspeţi", *v.* Străini
Obiectivare, 30, 46-47, 74 *v.* şi Legitimare; domenii/tipuri specifice
Obiectivizare, 82, 83, 84, 88-89, 106-107, 108-109, 112, 178, 198 *v.* şi Deprinderi; Conduită
Obişnuire, obişnuinţă, 66, 90, 111, 137-138 *v.* şi Habitualizare Instituţionalizare; Roluri; Rutină
Ocupaţii, 53, 186-188 *v.* şi Diviziunea muncii; Roluri; Specialişti şi specializare; activităţi specifice
Omul obişnuit, 9, 108
„Opinia relativ-naturală despre lume" 16-17
Opinii despre lume, 95 *v.* şi *Weltanschauung.*
Organism, 60-66, 207-211 *v.* şi Biologie
Orgasm, 209-210
„Orientat spre realitate", 202
Outsider, 104-105, 184 *v.* şi Deviaţie; Străini

P

Paternitate, 72
„Patologie", 133, 190, 208
Părinţi, 164-165, 166, 187-188(*v.* şi Copii; Socializare primară; Alţi semnificativi); A şi socializarea nereuşită, 194-195
„Piaţa lumilor", 234
Plauzibilitate. *v.* Verosimilitate, Legitimare
Politică, instituţii politice, 91-92, 122-123, 144-145, 183-184, 200
Posedare demonică, 133, 202, 204, 205, 206
Poveşti populare, 112
„Practico-inert", 228
Pragmatism, 49-50, 54-55, 139-140
Predecesori, 44-45 *v.* şi Istorie; Tradiţie
Predictibilitate, 70-71
Preoţi, 102, 169-170
Prestigiu, 104-105, 164-165
Prieteni, 175-176 *v.* şi Familiaritate; Intimitate
„Principiul realităţii", 235
Programe instituţionale. *v.* Instituţionalizare
„Proiecţie", 229
Propagandă, propagandişti, 99-100, 104-105
Prostie, 85 *v.* şi Deficienţă mentală
Pseudo-pragmatism, 140
Psihiatrie, 119, 202
Psihoanaliză, 169-170, 215-216
Psihologii, fenomene psihologice, 63-64, 66, 70, 78-79, 114, 117-118, 201-207, 213
„Psihopatie", 233
Psihoterapie, 183-184
Putere, 129, 135-136, 139-140, 142

R

„Rea credință", 228 v. Falsa conștiință
Realfaktoren, 16-17
Realitate obiectivă, 60-109, 156, 189, 190 *v.* și Socializare secundară
Realitate subiectivă, 151-211 (*v.* și Biografie); teorii despre identitate, 200-207; păstrarea și transformarea A, 171-188; A și structura socială, 189-200
„Realitate *sui generis*", 28
„Realitate", 9
Reamintire, 82, 111-112, 180 *v.* și Amintire
„Reflectivitate permanentă", 235
Regi (*v.* Despotism; Monarhi); regalitate divină, 122-123
Reificare, 106-109, 213-214
„Relativism", 19, 24-25
Relativnatürliche Weltanschauung, 16-17
„Relaționism", 19
Relevanțe, 57-58, 71-72, 77, 93-94, 96-98 *v.* și Instituționalizare
Religie, 33-34, 35-36, 52, 86, 91-92, 168-169, 173, 185, 212 (*v.* și Mitologie; religii specifice); A și conversație, 177-178; conversie religioasă, 183; A și monopoluri, 144-45; nihilism și A, 135, 136
„Reorientare", 39
„Resentiment", 15
„Responsabilitate", 10
Revoluția Industrială, 144-145, 206-207
Revoluție, revoluționari, 149-150, 167-169
Ritualuri, 161-162, 163-164, 181 *v.* și Inițiere
Ritualuri ale pubertății. *v.* Inițiere
Ritualuri de trecere, 118 *v.* și Inițiere
Roluri, 69-70, 79-80, 87-95, 110, 200 (*v.* și Alternare; Identitate; Alți semnificativi; Specialiști și specializare; roluri specifice); reificarea A, 108-109
Rudenie, 87-88, 111-113, 124 *v.* și Familii; relații specifice
Rutină, 34-35, 54, 72-73, 173-181 *v.* și Instituționalizare; Roluri

S

„Salt", 36-37
Sancțiuni, 76, 180
Secte, 147-149 *v.* și Religie
Sedimentare, 82-87
Segmentare instituțională, 98-99, 100-102
Segregare, 101-102, 143, 183
Seinsgebundenheit, 12-13
Semnale, semnalizare, sisteme de, A, 46-47, 53, 82-83 *v.* și Limbaj
Sexualitate, sex, 62-63, 68-70, 72, 77-79, 100-101, 133, 208; A și conversația, 177-178; masturbația și A, 160; depășirea sațietății A, 211.; programe A pentru băieți și fete, 158; A și socializarea nereușită, 194-195
Simboluri, simbolism, 52, 86, 90-92, 104-105 *v.* și Universuri simbolice; simboluri specifice, tipuri de simboluri
Simptomatologie, 133
Simț comun, 29-30, 206
Sine, 63-64, 69-70, 87-88 (*v.* și Biografie; Identitate; Roluri; Socializare; Realitate subiectivă); reificarea N, 106-109
Singurătate. *v.* Solitudine
Sintaxă, 53
Situații față-n-față, 39-44, 180

Situații limită, 114-115, 116-117, 120-121, 172, 173, 181
Sitz im Leben, 15-16
Soartă, *v.* Reificare
„Socializare anticipatorie", 234
Socializare primară, 151-159, 169-170, 206-207, 209-210; A și socializarea nereușită, 191, 195
Socializare secundară, 160-171, 197-199, 206-207, 210
Socializare, 151-188 (*v.* și Identitate; Socializare primară; Socializare secundară); succes și insucces în A, 189-200
Societate medievală, 132, 143
Societăți arhaice, 97, 121-123, 142
Societăți civilizate, 121 *v.* și Societăți industriale; Societăți urbane; Civilizația occidentală; aspecte specifice
Societăți industriale, 103, 146-147, 200
Societăți macroscopice, 96
Societăți mediteraneene, 127-128
Societăți pluraliste, 146-148, 168-170, 176-177, 200
Societăți primitive, 96, 117-118, 121, 142 *v.* și Economii de subzistență
Societăți secrete, 101-102 *v.* și Specialiști și specializare
Societăți urbane, 145-146, 148 *v.* și Societăți industriale; Societăți pluraliste
„Sociologia cunoașterii", 11
Sociologie, 212
„Sociosomatică", 235
Solidaritate, 145-146
Solitudine, 64; teroare anomică și A, 121, 122
Somn, 210
Sosein, 17
„Spălarea creierelor", 186-87, 234
Specialiști și specializare, 93, 113-114, 130 *v.* și Diviziunea muncii; Socializare secundară; Teorii; activități specifice
Specii, 60
Speranță de viață, 209
Standortsgebundenheit, 15-16
Stigmatizare, 191-193
Stoc de cunoștințe, stocul cunoașterii, 53-59, 137-138, 160 *v.* și Roluri; Socializare; Teorii; Tradiție
Străini, 143, 181
Structura spațială a vieții, 36-37
Sublumi, 161
Subsocietăți, 147-149, 195-197
Subuniversuri, 102-106, 148-149
Succesori, 44-45 *v.* și Copii; Noua generație; Tradiție
Sugari, v. și Copii
Surplus economic, 96-97, 102-103, 137-138
Surplus. *v.* Surplus economic
Suspendarea îndoielii, 33-34

Ș

Școala simbolic-interacționistă, 26-27
„Șoc cultural", 228
Știință, 52, 103, 105-106, 113-114, 132, 201 *v.* și disciplinele respective
Științe sociale, 22-23, 100-101, 103-104, 213

T

Tabuuri, 181 *v.* și Incest
Teatru, 90-91 *v.* și Dramă
Temporalitate (și timp), 36-37, 38-39, 151, 152, 202-203, 210
Teologie. *v.* Religie
Teoria grupului de referință, 20
Teorie structural-funcțională, 20
Teorii. teoretizare, 34-37, 79-80, 97-98, 103, 112, 213 *v.* și Legitimare; Specialiști;

Universuri simbolice; *Weltanschauung*
Terapie, 132-136, 147-148, 184-185, 195-196, 203
Teritorialitate, 72
Teroare anomică, 121, 122
Teroare, 116, 120, 122 *v.* și Situații limită
Timp. *v.* Temporalitate
Tipuri, tipizări, 41-45, 51, 55, 77-78, 84-85, 121, 142. (*v.* și Roluri; roluri specifice); A și identitate, 201, 206-207; A reciproce, 67-72
Toleranță, 146
Tradiție, 82-87, 111, 126-127, 130, 137-139 *v.* și Istorie; Noua generație; Stoc de cunoștințe; tradiții specifice
Transcendență, limbaj și A, 50-52
Transformări, 180-189, 206-207 *v.* și Alternare
Trecut, *v.* Biografie; Istorie; Tradiție

U

Universuri simbolice, 110-150, 162, 200-201, 213; conservarea A, 123-150
Universuri, 110-150 *v.* și Cosmologie; Universuri simbolice; *Weltanschauung*
Unterbau/Überbau. *v.* „Infrastructură/suprastructură", 15, 16-17, 227

V

„Valori", 111-112 *v.* și Legitimare
Verdinglichung. *v.* Reificare
Verosimilitate, 182, 184 *v.* și Plauzibilitate, Legitimare
Viață cotidiană, 29-59, 132 (*v.* și Obișnuire; Integrare; Situații limită; Rutină; Tipuri; tipizări); limbajul și A, 45-59; realitatea A, 29-38; interacțiune socială în A, 39-44
Viitor, 122 *v.* și Noua generație; Urmași
Vină, 134-135, 196-197
Violență, 122
Virilitate, 210-211 *v.* și Sexualitate
Visuri, 33-34, 35-36, 53, 174, 197-199; exprimarea A, 171-172; A ca situații limită, 114-117, 119
Vîrstă, 160, 171
Vocabular, 32, 49, 80-81, 87, 112, 161
Vomă, 208
Vorbire, *v.* Conversație; Limbaj

W

Weltanschauung, 16-17, 24-25, 103, 117, 120
Wissenssoziologie, 12

Z

Zei, 107-108, 119, 127-28, 193 *v.* și Mitologie
Zone personale de semnificație, 35-36
Zone semantice de semnificație, 53

INDEX de autori citaţi în Introducere şi Note

A

Antoni, Carlo, 219, N9
Ariès, Philippe, 232, N13
Aron, Raymond, 219, N11, N12, 230, N90

B

Barth, Hans, 218, N3
Bell, Daniel, 220, N20
Benedict, Ruth, 223, N8
Berger, Brigitte, 229, N85
Berger, Peter L., 222, N1, 224, N26, 227, N58, 228, N65, 231, N105, 223, N21, N24, 234, N29, N39, 235, N42
Bergson, Henri, 235, N47
Birnbaum, Norman, 220, N20
Bultmann, Rudolf, 230, N88
Buytendijk, F.J.J., 222, N1

C

Calvez, Jean-Yves, 218, N6
Cooley, Charles Horton, 232, N6, 233, N20
Cory, Donald W., 234, N36
Cuvillier, Armand, 227, N59

D

DeGré, Gerard L., 220, N24
Dilthey, Wilhelm, 16, 19, 219, N9
Durkheim, Emile, 14, 20, 26, 28, 221, N27, 223, N13, N15, 224, N23, N24, N27, 225, N36, N38, N39, 225, N44, 226, N46, 227, N59, 228, N69, N71, 229, N75, N79, 230, N91, N96, 233, N26, 235, N48

E

Eliade, Mircea, 228, N63, 230, N88, N89
Engels, Friedrich, 235, N44

F

Festinger, Leon, 230, N94, 234, N28
Fetscher, Iring, 218, N6
Feuerbach, Ludwig, 229, N80
Freud, Sigmund, 222, N7, 223, N9, 229, N80, 235, N46, N48
Freyer, Hans, 219, N11

G

Gabel, Joseph, 227, N58
Gehlen, Arnold, 26, 222, N1, N3, 223, N16, N18, 224, N19, N22, 226, N50, N51, 230 N87, 234 N38
Geiger, Theodor, 20, 220, N18, 230, N90
Gerth, Hans H., 233, N18, 234, N33
Goffman, Erving, 229, N73, 232, N15, 233, N19, 234, N27, N35
Goldmann, Lucien, 227, N58
Grünwald, Ernst, 219, N11
Gurvitch, Georges, 220, N24

BCU CENTRALA UNIVERSITARĂ LIBRARY

H

Halbwachs, Maurice, 229, N77
Hall, Edward T., 235, N45
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 223, N15, 225, N33
Heidegger, Martin, 229, N74
Heimsoeth, Heinz, 218, N2
Hughes, Everett, 233, N9
Hughes, H. Stuart, 219, N9
Hunter, Edward, 234, N27
Husserl, Edmund, 225, N34, N35
Huszar, George B. de, 230, N90

K

Kardiner, A., 234, N35
Kaufmann, Walter A., 218, N7
Kautsky, Karl, 218, N6
Kellner, Hansfried, 222, N1, 224, N26, 233, N21
Kelsen, Hans, 220, N19
Kluckhohn, Clyde, 223, N8
Kolakowski, Leszek, 231, N107

L

Labriola, Antonio, 218, N6
Lampert, Evgenil, 231, N106
Landshut, Siegfried, 219, N11
Lapassade, Georges, 221, N25
Leeuw, Gerardus van der, 230, N88
Lenk, Kurt, 218, N3, 220, N20, 231, N100
Lévi-Strauss, Claude, 225, N31, 228, N62, 229, N76, 232, N8
Lévy-Bruhl, Lucien, 225, N44, 228, N62, 230, N87, 232, N12
Lieber, Hans-Joachim, 219, N10, N12, N13
Litman, Theodor J., 234, N31
Löwith, Karl, 218, N7
Luckmann, Thomas, 221, N1, 231, N102, 234, N29, N38, N39
Lukács, György, 218, N6, 227, N58

M

Malinowski, Bronislaw, 223, N8, 229, N74
Mannheim, Karl, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 219, N12, 227, N56, 230, N90, 231, N103, N106
Maquet, Jacques J., 219, N12
Marx, Karl, 14, 15, 18, 26, 218, N5, N6, 222, N7, 223, N12, N15, 224, N29, 226, N46, N48, N54, 227, N56, N58, 228, N61, N68, 229, N80, N84, 231, N101, 235, N44
Mauss, Marcel, 235, N45
Mead, George Herbert, 222, N6, 223, N10, 224, N22, 225, N36, N37, 229, N73, 231, N3, 232, N6
Mead, Margaret, 26, 220, 223, N8
Merleau-Ponty, Maurice, 235, N47
Merton, Robert, 20, 219, N12, N14, 220, N24, 233, N23, 234, N30
Mills, C. Wright, 20, 220, N17, 233, N18, 234, N33
Monnerot, Jules, 227, N59
Murdock, George, 223, N8

N

Natanson, Maurice, 221, N1, 222, N6
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 15, 219, N7, N8, 229, N80

O

Ovesey, L., 234, N35

P

Pareto, Vilfredo, 14, 219, 222, N7, 224, N30, 228, N67, N68, 229, N85, 230, N91
Parsons, Talcott, 20, 220, N15, N16, 221, N26, 225-226, N45, N46, 233, N17
Pascal, Blaise, 14

Piaget, Jean, 224, N25, 228, N62, 230, N87, 232, N11, N12, 235, N47
Plessner, Helmuth, 26, 222, N1, N3, 223, N11, 232, N10, 235, N48
Popitz, Heinrich, 224, N21
Portmann, Adolf, 222, N1, N4, N5
Pulberg, Stanley, 227, N58, 228, N65

R

Radin, Paul, 230, N97
Riesman, David, 233, N19, 234, N30
Rose, Arnold, 220, N25, 234, N31
Roth, Julius A., 234, N31

S

Salomon, Albert, 218, N3
Sartre, Jean-Paul, 223, N12, 225, N42, 228, N60, N61, N64, N69, 231, N4
Scheler, Max, 12, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 218, N1, 219, N10, 223, N11, 230, N95
Schelsky; Helmut, 234, N38
Schelting, Alexander von, 219, N11
Schutz, Alfred, 25, 26, 220, N22, N23, 221, N1, 223, N17, 225, N32, N34,
N35, N41, 228, N69, N72, 229, N74, N78, 231, N1, 235, N47
Seidel, Alfred, 219, N8
Shibutani, Tamotsu, 220, N25
Simmel, Georg, 224, N23, 226, N49, 231, N104, 232, N10, 233, N22, 235, N45
Spann, Othmar, 235, N40
Stark, Werner, 21, 22, 218, N3, 219, N10, N12, 220, N21
Strauss, Anselm, 222, N6, 229, N73

T

Tenbruck, Friedrich, 221, N25, 224, N21, N30, 233, N21, 234, N33
Thomas, W.I., 224, N20
Tönnies, Ferdinand, 226, N46
Topitsch, Ernst, 21, 220, N19

U

Uexküll, Jakob von, 222, N1, N2

V

Veblen, Thorstein, 231, N101, N104
Voegelin, Eric, 225, N45, 228, N63, 230, N89, N96

W

Weber, Max, 14, 19, 26, 28, 219, N11, 221, N28, 224, N27, 226, N46, N54, 228, N66, 229, N81, 230, N93, N95, N98, N99, 231, N1
Windelband, Wilhelm, 218, N2
Wolff, Kurt, 219, N12

Z

Znaniecki, Florian, 230, N90

BCU IASI

CUPRINS

Prefață 5

Introducere: Sociologia cunoașterii 9

I. Bazele cunoașterii în viața cotidiană 29
1. Realitatea vieții cotidiene 29
2. Interacțiunea socială în viața cotidiană 39
3. Limbajul și cunoașterea în viața cotidiană 45

II. Societatea ca realitate obiectivă 60
1. Instituționalizarea 60
   a. Organismul și activitatea 60
   b. Originea instituționalizării 66
   c. Sedimentare și tradiție 82
   d. Rolurile 87
   e. Sfera și mijloacele instituționalizării 95
2. Legitimarea 110
   a. Originile universurilor simbolice 110
   b. Mecanismele conceptuale de conservare a universului 123
   c. Organizarea socială pentru conservarea universului .. 137

III. Societatea ca realitate subiectivă 151
1. Interiorizarea realității 151
   a. Socializarea primară 151
   b. Socializarea secundară 161
   c. Conservarea și transformarea realității subiective ... 171
2. Interiorizare și structură socială 189
3. Teorii despre identitate 200
4. Organismul și identitatea 207

Încheiere: ***Sociologia cunoașterii și teoria sociologică*** 212

Note 218
Index de subiecte 236
Index de autori citați în Introducere și Note 244

4681/99

ÎN ATENŢIA
librarilor şi vînzătorilor cu amănuntul

Contravaloarea timbrului literar
se depune în contul Uniunii Scriitorilor din România
nr. 2511.1-171.1/ROL, deschis la BCR,
Filiala Sector 1, Bucureşti.

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale
BERGER, PETER L.

Construirea socială a realităţii: tratat de sociologia cunoaşterii / Peter L. Berger, Thomas Luckmann; trad. şi note: Alex. Butucelea. – Bucureşti: Univers, 1999
248 p.; 13 X 20 cm. - (Sinteze)
Tit. orig. (eng): The Social Construction of Reality.
Index.
ISBN 973-34-0601-5

I. Luckmann, Thomas
II. Butucelea, Alexandru (trad.)

316

Tehnoredactor: NICOLAE ŞERBĂNESCU

Tehnoredactare computerizată
MARILENA RÂPĂ

UNIVERS INFORMATIC

25.000 lei

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY

BCU IASI / CENTRAL UNIVERSITY LIBRARY